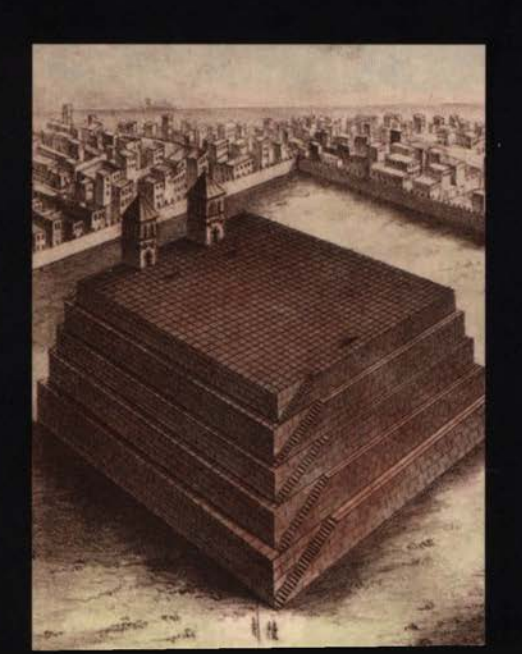


Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo

JORGE CAÑIZARES ESGUERRA





HISTORIA

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

CÓMO ESCRIBIR LA HISTORIA DEL NUEVO MUNDO

Editorial: Fondo de Cultura Económica
Fecha de edición: 2008
ISBN-10: 9681680219
ISBN-13: 9789681680213

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

He contraído un enorme número de deudas a lo largo de muchos años. En primer lugar, quiero agradecer a mis amigos y maestros de la Universidad de Wisconsin en Madison quienes generosamente compartieron su tiempo y sus ideas conmigo, en particular los miembros del Departamento de Historia de la Ciencia. Thomas Broman, Harold Cook, Victor Hilts y Louise Robbins leyeron diligentemente la totalidad o partes de la tesis doctoral original y me dieron buenos consejos. Frank Salomon y Steve Stern proporcionaron su perspectiva crítica como los latinoamericanistas de mi comité. Mi segunda gran deuda colectiva la contraje con mis antiguos colegas de la Universidad Estatal de Illinois, en particular con Mohamad Tavakoli Targi, quien amplió mis horizontes, y con John Freed, quien me hizo sentir importante.

También debo extender mi gratitud a numerosas personas que leyeron partes o todo este libro en diferentes etapas. Anthony Grafton en repetidas ocasiones me dio consejos meticulosos y eruditos. Anthony Pagden leyó tanto la tesis como el libro y en las dos ocasiones me propuso sugerencias agudas y oportunas. Felipe Fernández-Armesto sometió el borrador final al rigor de su amplia inteligencia, encontrando errores y fortaleciendo interpretaciones. Richard Kagan y Karen Ordhal Kupperman descubrieron equivocaciones y me ayudaron a rectificarlas. William Taylor ofreció comentarios doctos y astutos que me permitieron hacer más estrictos mis razonamientos en los últimos dos capítulos. Antonio Lafuente, Charles Ronan y Chuck Walker leyeron diferentes capítulos, contribuyendo a mejorarlos.

Este libro no podría haber sido escrito sin el apoyo intelectual, logístico o emocional de distintas personas en muchos países. Un equipo de historiadores y amigos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas invariablemente hizo que mis viajes a Madrid fueran divertidos e intelectualmente estimulantes: Antonio Lafuente, Leoncio López Ocón, José Luis Peset, Juan Pimentel, Fermín del Pino, Miguel Ángel Puig-Samper y Jaime Vilchis. José Alcina-Franch me invitó una tarde a su casa para responder mis preguntas. En Valencia, Antonio Mestre y Mariano Peset me consiguieron acceso al Archivo Histórico Mayasiano del Colegio de Corpus Christi. En Alcalá de Henares, el padre José Torres García, curador del archivo provincial de los jesuitas, hizo mis visitas agradables y fructíferas. En la ciudad de México, Leonor Esguerra, Cecilia Moreno y Germán Gutiérrez me abrieron generosamente sus hogares y me colmaron de innumerables estímulos intelectuales y emocionales. Pili Alonso me permitió rentar un cuarto en su casa y más de una vez me dio el gusto de disfrutar de sus legendarias habilidades culinarias. El finado Roberto Moreno de los Arcos me ofreció consejos académicos y me permitió echarle un vistazo a su valiosa y enorme biblioteca. Juan José Saldaña logró que obtuviera una cuenta de correo electrónico en la Universidad Nacional Autónoma de México. En París, mi hermana Mariana me ayudó a conseguir los permisos para usar microfilms y otros artículos con propiedad reservada de la Biblioteca Nacional y lidió con su laberíntica burocracia. David Brading me invitó a comer pizza en Cambridge (Inglaterra) y me ayudó a repensar mi trabajo. En Washington, D. C., Jeffrey Speicher me instruyó en las complejidades culturales de un mundo que aún no me es propio y me ayudó a corregir la redacción del original en inglés.

Muchos individuos también apoyaron de manera indirecta este libro. Marcos Cueto en Lima siempre fue considerado y servicial. Paul Gootenberg, Lance Grahn, Jaime

E. Rodríguez, Frank Salomon, Francisco Scarano y Eric van Young ofrecieron generosamente su apoyo profesional.

Varias becas y premios me permitieron completar el libro. Los fondos obtenidos mientras realizaba el doctorado de la Universidad de Wisconsin en Madison y del Comité Conjunto de Estudios sobre América Latina y el Caribe del Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y el Consejo Americano de Sociedades Académicas me permitieron visitar archivos y bibliotecas en Francia, México y España durante un año. Tres becas de investigación universitaria de la Universidad Estatal de Illinois hicieron posible que visitara los archivos de Londres y España. Pude dedicar un año exclusivamente a escribir en gran medida gracias a una beca del NEH (National Endowment for the Humanities), que usé para ir a la Biblioteca John Carter Brown, y a una membresía en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. El personal y los directores de estas dos instituciones deben recibir un reconocimiento por crear ambientes de trabajo extraordinariamente estimulantes. En Princeton, aproveché las lecturas y discusiones del seminario de pensamiento histórico en los mundos hispánico y andino modernos dirigido por Sabine MacCormack. El Fondo de Publicaciones Julian Park de la Universidad Estatal de Nueva York en Búfalo me dio un pequeño estipendio para pagar los derechos de autor de algunas de las ilustraciones. Finalmente, la generosa ayuda financiera del Colegio de Artes y Ciencia y del Departamento de Historia de la Universidad Estatal de Nueva York en Búfalo hizo posible la publicación de las láminas a color.

También estoy en deuda con el personal de varios archivos y bibliotecas cuyos servicios utilicé: la biblioteca de la Universidad de Wisconsin; la Biblioteca Milner de la Universidad Estatal de Illinois; la biblioteca de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign; la Biblioteca Firestone de la Universidad de Princeton; la biblioteca pública de Nueva

York; las bibliotecas Tozzer y Widener de la Universidad de Harvard; la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane; la Filmoteca del Vaticano de la Universidad de St. Louis en Saint Louis; la Biblioteca Newberry en Chicago; la Biblioteca Nacional de París; la Biblioteca Británica en Londres; la Biblioteca Nacional del Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), la biblioteca de El Colegio de México, el Archivo General de la Nación y el archivo del Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México; las bibliotecas del Palacio Real, del Consejo de Investigaciones Científicas y la Fundación Universitaria Española, y la Biblioteca Nacional y los archivos del Museo Naval, el Jardín Botánico y la Real Academia de Historia en Madrid; el Archivo Provincial de los Jesuitas en Alcalá de Henares; el Archivo Hispánico Mayaniense en Valencia; y el Archivo de Indias en Sevilla.

Me beneficié de las preguntas y sugerencias que hizo el público de la Universidad de Wisconsin, la Universidad de Minnesota, el Instituto de Estudios Avanzados, el Colegio Mayor "Barnard" de la Universidad de Columbia, la Universidad Estatal de Illinois, la Universidad de California en Irving, y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Una pequeña sección del capítulo I apareció antes en el *Journal of Early Modern History*; mis agradecimientos a la editorial holandesa Brill por permitirme reproducir este material.

En Stanford University Press, Muriel Bell, Kate Washington y Anna Eberhard Friedlander me condujeron de manera diligente y profesional por el largo proceso de llevar el manuscrito a la imprenta. Peter Dreyer, mi editor, fue un lector docto, riguroso y astuto que me salvó de cometer errores de todo tipo.

Mi vida habría tomado un rumbo radicalmente distinto de no haber sido expuesto un día a las palabras, visión y sonrisas de amigos ecuatorianos y colombianos, muchos de

los cuales ya han fallecido. Sus sonrisas aún rondan en mi imaginación; este libro es un tributo a ellos. Sin el apoyo de mi familia simbólica y real, este proyecto se hubiera ido a pique. Fernando Montenegro Torres nunca me dejó caer en los estereotipos simplistas y cómodos, ni me permitió olvidarme del pasado. Mis hermanos, Claudio, Mariana y Bernardo, sus familias y mis padres, Claudio y Consuelo, me ofrecieron profusamente su afecto y apoyo. Y, por último, Sandra, mi esposa, Sebastián y Andrea, mis hijos, dejaron mensajes con tinta invisible en las páginas de este libro; ellos saben dónde encontrarlos.

ABREVIATURAS

AC	Archivo Campomanes, Fundación Universitaria Española, Madrid.
ACMG	Archivo Colonial del Ministerio de Gobernación (Ciudad de Guatemala).
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN	Archivo General de la Nación, México.
AHM	Archivo Hispano Mayasiano, Colegio Mayor de Corpus Christi, Valencia.
AJPT	Archivo de los Jesuitas de la Provincia de Toledo, Colegio San Ignacio de Loyola, Alcalá de Henares, España.
AMN	Archivo del Museo Naval, Madrid.
AMNA	Archivo del Museo Nacional de Antropología, México.
ARAH	Archivo de la Real Academia de Historia, Madrid.
ARJB	Archivo del Real Jardín Botánico, Madrid.
BN-M	Biblioteca Nacional, México.
BN-P (GA)	Bibliothéque Nationale, París, Collection Goupil-Aubin.
BN-S	Biblioteca Nacional, Madrid, España.
BP	Biblioteca del Palacio Real.
EAC-NB	Edward E. Ayer Collection, Biblioteca Newberry, Chicago.
HBC-B	Hubert Howe Bancroft Collection, Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley.
LAL-TU	Latin America Library, University de Tulane, Nueva Orleans.
NYPL	Nueva York Public Library.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVIII se dieron debates trascendentales acerca de cómo escribir la historia del Nuevo Mundo y sus pueblos. En la actualidad, tomamos el testimonio de los actores históricos del pasado con cierto escepticismo, porque suponemos que los individuos no están conscientes de las fuerzas históricas "más profundas" que ordenan sus vidas y percepciones. Es un principio de la profesión de los historiadores el que sólo el tiempo proporciona a los observadores la distancia para percibir las estructuras lingüísticas, económicas, políticas y culturales que configuran nuestras vidas. En lugar de separar las fuentes "primarias" de las "secundarias" como un primer paso metodológico básico, los historiadores en la práctica primero establecen una distinción entre documentos impresos y de archivo. Para los historiadores, las fuentes publicadas son las narraciones conscientes de individuos y comunidades y, por tanto, documentan formas de autoengaño o de ingeniosas manipulaciones retóricas. Por otro lado, los documentos de archivo dan una imagen de los actores históricos sin maquillaje alguno. Los historiadores toman los relatos impresos y de archivo como "testigos involuntarios", obligándolos a ofrecer pruebas que esos testigos originalmente no pretendían dar. Los historiadores están capacitados para leer las fuentes "a contrapelo", negándose a tomar los testimonios del pasado como ciertos. Este libro busca mostrar que estas sensibilidades historiográficas modernas (y posmodernas) se originaron en el siglo XVIII en disputas epistemológicas aparentemente oscuras.

Cuando las nuevas técnicas para crear y validar conocimiento maduraron en Europa, algunos eruditos comenza-

ron a cuestionar la autoridad y la confiabilidad de las fuentes que los historiadores y cronistas habían usado tradicionalmente. Los autores comenzaron a leer los relatos españoles de las Indias del siglo XVI a la luz de la ciencia social contemporánea, y el testimonio de los primeros testigos europeos del Nuevo Mundo perdió de repente su credibilidad. Los autores sostenían que esos relatos contradecían muchas de las leyes del desarrollo social. Los primeros en utilizar este enfoque fueron los editores de las compilaciones de viaje, quienes tenían que tamizar de entre muchos relatos antiguos, nuevos y falsos de tierras exóticas. El nuevo arte de la lectura también coincidió con el surgimiento del "viajero filosófico" quien, a diferencia de los viajeros del pasado, no quedaba satisfecho con recopilar cuentos de maravillas. Los viajeros filosóficos buscaban de manera consciente evitar las distorsiones de la percepción que asediaban a los testigos sin el debido entrenamiento intelectual, al tiempo que extraían lecciones importantes sobre las sociedades humanas y la naturaleza de los lugares que visitaban. Estas nuevas formas de sopesar y aquilatar el valor de las fuentes históricas y los testigos estuvieron, a su vez, estrechamente vinculadas con el rápido desarrollo de la "esfera pública burguesa" en el siglo XVIII. En ella, la crítica masculina buscaba imponer su autoridad y credibilidad en el mercado de las ideas, reclamándose inmune del influjo de las emociones femeninas y de los mecenas poderosos.

Pero los relatos que dejaron los conquistadores, los piratas, los comerciantes y los misioneros no fueron las únicas fuentes que los europeos habían utilizado para reconstruir el pasado del Nuevo Mundo. Durante mucho tiempo se habían basado en los escritos indígenas producidos por las sociedades de Mesoamérica y los Andes. Sin embargo, en el transcurso del siglo XVIII, esas fuentes perdieron gran parte del interés del que antes había gozado en Europa y comenzaron a ser recopiladas más bien por lo que tenían

que decir acerca de la evolución de las facultades mentales humanas. Si bien en el pasado los cronistas se habían basado en la información almacenada en los quipus incas y en los códices aztecas y mayas para reconstruir las genealogías dinásticas amerindias y las migraciones en términos afines a la historiografía europea, ahora los eruditos europeos se interesaban en fuentes registradas en caligrafías no alfabéticas como pruebas para describir la historia del progreso de la mente. Los españoles llevaban mucho tiempo considerando los quipus, los logogramas y los pictogramas del Nuevo Mundo como documentos primitivos. Pero estas fuentes indígenas que los españoles encontraron fueron la columna vertebral de la mayoría de los relatos del siglo XVI sobre el pasado americano. En las nuevas historias europeas de la evolución de la escritura del siglo XVIII, sin embargo, los manuscritos no alfabéticos perdieron credibilidad. Por lo general, fueron los intelectuales europeos conservadores quienes queriendo reafirmar la credibilidad de la Biblia inventaron las nuevas historias sobre la evolución de la escritura (de "primitiva" a alfabética). Mientras ponían en duda las historias alternativas del mundo almacenadas en documentos escritos en jeroglíficos egipcios y en ideogramas chinos, estos conservadores inventaron historias evolutivas y teleológicas de la escritura —junto con escalas evolutivas de confiabilidad— que afectaron profundamente la historiografía del continente americano.

La convocatoria a descartar tanto los relatos españoles del siglo XVI del Nuevo Mundo como las narraciones indígenas almacenadas en documentos no alfabéticos contempló también una búsqueda de nuevas técnicas historiográficas y nuevas formas de evidencia. Por ejemplo, los sistemas de escritura se convirtieron en pruebas tangibles para reconstruir en función de conjeturas las migraciones y los acontecimientos del pasado. También se usaron como pruebas gramáticas, fósiles, montañas, conducta animal y la distri-

bución de flora y fauna. El despliegue de dichas técnicas y pruebas novedosas condujo a nuevas hipótesis atrevidas sobre la historia de América. Se sostuvo que la humedad de la América tropical, sus peculiares especies animales y el supuesto carácter primitivo y degenerado de los indios y los colonos criollos (particularmente los americanos de origen español) confirmaban que el continente había sufrido convulsiones geológicas catastróficas y había emergido recientemente de las aguas. Si bien acusar a los indios y a los criollos hispanoamericanos (descendientes de europeos nacidos en América) de degenerados afeminados no era nada nuevo, el alcance de las nuevas narraciones históricas llegó a niveles impresionantes.

Esas representaciones negativas de la naturaleza y los pueblos de América obligaron a los autores a reevaluar las descripciones humanistas anticuadas de las sociedades amerindias. A principios del siglo XVII, autores como el inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) presentaban a la sociedad inca similar a la romana, pero los nuevos relatos del siglo XVIII comenzaron a criticar de manera permanente los errores de percepción a los que condujeron las analogías clásicas simplistas. Sin embargo, fue apenas a principios del siglo XIX cuando Alexander von Humboldt (1769-1859) y otros escritores llegaron no sólo a rechazar el uso de las analogías clásicas, sino también a ofrecer otras nuevas. Con Humboldt se inauguró una nueva historiografía europea más positiva y menos escéptica del Nuevo Mundo, en gran parte porque las antiguas sociedades amerindias ahora aparecían como sistemas de gobierno asiáticos, "orientales".

La reacción en España ante estos nuevos desarrollos historiográficos fue ambivalente. Por un lado, el atractivo de la "modernidad" provocó que muchos autores rechazaran la historiografía española tradicional sobre el territorio y los pueblos del Nuevo Mundo. Por otro lado, los españoles entendieron que cuestionar la credibilidad de las fuentes

ibéricas no podía desvincularse del ataque protestante al colonialismo español que había comenzado a fines del siglo XVI tras la revuelta holandesa. En este contexto, la historiografía española del siglo XVIII sobre el Nuevo Mundo se convirtió, en primer lugar, en una defensa de la identidad propia. Si bien es cierto que el patriotismo durante mucho tiempo ya había absorbido la imaginación de los estudiosos ibéricos, pero en el siglo XVIII, a la defensa de la patria se añadieron los llamados a renovar la economía y la cultura de España, la cual supuestamente había quedado rezagada del resto de Europa.

La historiografía española sobre el Nuevo Mundo resultó ser agresivamente crítica mucho antes que la del resto de Europa. A partir de la década de 1740, escribir una nueva historia de América se volvió la preocupación central de una de las nuevas instituciones de renovación cultural creadas por los Borbones españoles: la Real Academia Española de la Historia. Sin embargo, a pesar del general consenso acerca de la necesidad de eliminar las crónicas anticuadas y los relatos poco fidedignos, y a pesar de todo el enojo contra las engañosas caracterizaciones que en el norte de Europa se hacían sobre la capacidad intelectual española, los autores no pudieron ponerse de acuerdo en muchas otras cosas. Al menos tres diferentes paradigmas para escribir una nueva historia surgieron en España a lo largo del siglo. Paradójicamente, los estudiosos no castellanos encabezaron todas esas escuelas, demostrando tal vez que las provincias estaban más interesadas en construir una identidad "española" que Castilla misma. Valencianos, aragoneses, asturianos y catalanes lideraron el movimiento para escribir las nuevas historias, patrióticas pero críticas, de América. De esas escuelas, la encabezada por los valencianos Gregorio Mayáns y Juan Bautista Muñoz dejó la huella más duradera al lograr la consolidación de todos los archivos históricos coloniales bajo un solo techo en el Archivo de Indias.

En las colonias españolas, el llamado a escribir una nueva historia también tuvo muchos seguidores. Pero las nuevas historias de la América española fueron significativamente diferentes de las que aparecieron en Europa, incluida España. Sin duda, los hispanoamericanos se dedicaron a ofrecer narrativas alternas a las elaboradas en Europa, en donde los amerindios y los criollos no aparecen como degenerados y afeminados. Sin embargo, al hacerlo los escritores hispanoamericanos también articularon una poderosa y creativa crítica de las epistemologías eurocéntricas. Como producto de la Ilustración hispanoamericana así como de la cultura barroca, la epistemología patriótica expuso los defectos y las limitaciones de los europeos que buscaban escribir historias naturales del Nuevo Mundo y sus pueblos. Si los europeos inventaron la imagen del viajero filosófico, los autores hispanoamericanos contemporáneos echaron por tierra ese constructo. Los autores clericales criollos —religiosos y seglares— probaron ser extraordinariamente creativos.

La epistemología patriótica reflejó los deseos de las clases criollas en Hispanoamérica dominantes por tener sus propios "reinos". Dicha epistemología fue un discurso eclesiástico y aristócrata ligado a un conocimiento histórico en que las fuentes se juzgaban de acuerdo con una escala móvil de credibilidad, la cual, a su vez, estaba vinculada a jerarquías raciales y sociales. De manera sorprendente, los héroes de los autores hispanoamericanos eran historiadores amerindios precolombinos o del siglo XVI. De acuerdo con esta peculiar perspectiva, los defectos historiográficos del pasado se atribuían al uso inadecuado que se hizo de buenas fuentes amerindias. Los epistemólogos patriotas argumentaron que las primeras historias se habían basado en el testimonio erróneo de plebeyos amerindios coloniales o en relatos confiables de los nobles amerindios precolombinos o de principios de la colonia pero que fueron malin-

terpretados. Distinguir entre el testimonio de informantes amerindios de clase alta y el de los plebeyos era fundamental para la nueva historiografía hispanoamericana. Se percibía que los mestizos —mezcla de amerindios, africanos y europeos— eran una presencia amenazante que erosionaba barreras sociales, y que su testimonio no tenía ningún valor.

En general, la historia que estoy por relatar no ha sido contada. A pesar de que este libro trata sobre los debates sobre cómo escribir la historia del Nuevo Mundo en el mundo atlántico, omite la historiografía producida en las colonias británicas de América. En comparación con las grandes cantidades de obras eruditas que produjeron los criollos hispanoamericanos, la historiografía colonial británica parece desdeñable y carente de originalidad. No sorprende que esto no hubiera sido reconocido antes. Para la conciencia angloamericana y del noroeste de Europa, a España e Hispanoamérica se las ha tachado de "atrasadas" desde el siglo XVII.

La redacción de este libro ha tomado más años de los que me atrevería a admitir. Gran parte de sus fuentes radica en manuscritos dispersos en ambos lados del Atlántico. Para estudiarlos he visitado muchos archivos y bibliotecas en Inglaterra, Francia, Estados Unidos, España y México. Llevo conmigo muchos recuerdos agradables de mis viajes, pero el viaje intelectual de descubrimiento también ha sido desafiante y desgarrador.

El libro comenzó como un intento por ubicar la "disputa por el Nuevo Mundo" en el contexto de la literatura más reciente de la historia de la ciencia. La "disputa", analizada por Antonello Gerbi (1955), fue el famoso debate entre el naturalista francés Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), y el "criollo" británico Thomas Jefferson (1743-1826), entre otros. Sin embargo, mientras estudiaba esta disputa, me encontré con los escritos de hispanoamericanos que, al igual que Jefferson, respondían a las perspec-

tivas negativas que de América habían presentado Buffon y sus seguidores.

En ese entonces, yo estaba buscando escapar del jalón gravitacional de mi pasado. Había migrado de Ecuador a Estados Unidos, no por decisión propia, sino obligado por los acontecimientos geopolíticos de América Central y los Andes septentrionales que, entre otras cosas, acabaron con una generación de mis coetáneos, muchos de ellos amigos y pensadores profundamente originales. Buscando escapar de mis propios fantasmas, abandoné una carrera en medicina. En Estados Unidos, emprendí un nuevo camino, caracterizado por la solitaria búsqueda en el esotérico y descarado euro y anglocéntrico campo de la historia de la ciencia. Debieron transcurrir varios años de aprendizaje y de curar heridas para tornar nuevamente mi mirada a América Latina. Sin imaginármelo, mi investigación sobre Buffon me llevó de regreso a la región, pues encontré almas gemelas en los criollos hispanoamericanos que buscaban responderle al naturalista francés, particularmente los jesuitas que, luego de carreras de juvenil celo religioso en su hogar, habían optado por una vida de estudios en el exilio, en Italia.

Mientras trataba de ampliar el relato de Gerbi, me interesé en estudiar las contradicciones y tensiones de la conciencia criolla, ubicada entre un mundo externo caracterizado por la arrogancia europea y un mundo interno dividido por las tensiones de una larga historia de injusticia social y racismo. ¿Cómo podría la élite eclesiástica hispanoamericana aceptar como suya la historia indígena? ¿Acaso eran sus ideas una simple adaptación y manipulación de las europeas, como se me había enseñado desde hacía mucho? ¿De qué se trataba el colonialismo?

Luego de pasar un año en España y México recolectando resmas de lo que entonces parecía información árida e inútil sobre historia natural, las ciencias sociales y la historiografía en el siglo XVIII, descubrí que, a pesar de su valor,

el relato de Gerbi sobre la "disputa por el Nuevo Mundo" no abordó un aspecto fundamental del debate: ¿en función de qué fuentes y autoridad se debe escribir la historia de América? Desde entonces, he estado resolviendo los detalles de esta pregunta fundamental. Así pues, un estudio que inicialmente buscaba ser de historia de la ciencia se convirtió en una historia de la historiografía del Nuevo Mundo.

En el capítulo I identifico y describo una nueva estrategia para leer fuentes históricas que apareció en el norte de Europa más o menos a mediados del siglo XVIII y que fue utilizada para descartar las fuentes y los testimonios que durante mucho tiempo se habían usado para escribir la historia del Nuevo Mundo y sus pueblos. A diferencia de las estrategias de lectura del Renacimiento, esta nueva técnica no privilegiaba a los testigos presenciales. Como parte de debates académicos más generales acerca de la probabilidad de los milagros, algunos autores comenzaron a argumentar que los testimonios debían ser juzgados por su consistencia interna, y no por la posición social o la educación de los testigos. El vínculo entre esos complejos debates epistemológicos y la historiografía del Nuevo Mundo, afirmo, debe encontrarse en dos lugares separados pero estrechamente relacionados: el viajero filosófico y un nuevo y peculiar género de compilaciones de relatos de viaje que he llamado filosófico. Sostengo también que esta crítica de las fuentes tradicionales condujo a la búsqueda de nuevas formas de evidencia y, a la larga, a la escritura de historias "filosóficas" basadas en conjeturas sobre el territorio y los pueblos de América en donde tuvieron prioridad las pruebas provenientes de la lingüística, la historia natural, la etología y la geología. Las nuevas narrativas que surgieron de estas tendencias desafiaron las suposiciones historiográficas europeas tradicionales acerca de las historias de los pueblos del Nuevo Mundo, en particular aquellas de los imperios inca y

azteca, descritos por mucho tiempo como sociedades con sistemas de gobierno parecidos a la antigua Roma.

Por lo tanto, el capítulo I contribuye a lo que Lorraine Daston llamó "epistemología histórica", un nuevo campo que ubica las raíces sociales y culturales de nuevas categorías epistemológicas de la modernidad temprana tales como "hechos", "experimentos" y "objetividad". Sugiere que nuestras sensibilidades historiográficas modernas (y posmodernas) podrían haberse originado en debates aparentemente periféricos en el siglo XVIII. Argumento entonces que el Nuevo Mundo fue tan importante en la producción de las categorías epistemológicas básicas de la modernidad como en moldear las economías del mundo del Atlántico.

El capítulo II continúa algunos de los temas del capítulo I, principalmente los relacionados con la historia de la credibilidad y la autoridad epistemológica, pero desde la perspectiva de los debates sobre la historia de la evolución de la escritura. Sostengo que las fuentes amerindias también perdieron credibilidad a lo largo del siglo XVIII en Europa. Éste fue un cambio nuevo y radical, pues en el pasado los europeos habían aceptado como ciertas las fuentes indígenas escritas en documentos no alfabéticos. Por cierto, este capítulo aborda temas de la erudición actual, como la de Walter Mignolo (1995), quien sostiene que los europeos del Renacimiento, particularmente los españoles, menospreciaban los documentos y los escritos indígenas por considerarlos sin valor y primitivos. A pesar de las perspectivas españolas de que los códices mesoamericanos y los quipus incas eran primitivos, los cronistas e historiadores del siglo XVI en realidad basaron sus escritos en las fuentes amerindias. Además, los cronistas lo hicieron conscientes de que las narraciones históricas indígenas estaban sesgadas, eran contradictorias y que fueron escritas con el objetivo de legitimar a los gobernantes locales y promover el orgullo étnico. Sin embargo, a medida que los eruditos en los siglos XVII

y XVIII comenzaron a producir teorías evolutivas de la escritura, esta voluntad del humanismo renacentista de creer en la veracidad de las fuentes y manuscritos amerindios pasó de moda. Mi narración confirma muchas de las posiciones de Stephen Toulmin (1990), quien afirmó que la llamada Ilustración revirtió las perspectivas más generosas y tolerantes sobre la diversidad cultural sostenidas por los humanistas del Renacimiento.

Las nuevas historias de la evolución de la escritura estaban íntimamente relacionadas con el surgimiento de escalas evolutivas de credibilidad. Cuando eruditos como Giambattista Vico (1668-1744) inventaron historias de la escritura, desacreditaron las fuentes escritas en documentos no alfabéticos. Ya que las fuentes y las cronologías chinas y del antiguo Egipto desafiaban la veracidad de las cronologías e historias de la Biblia, estos intelectuales conservadores se vieron obligados a desacreditar las fuentes no alfabéticas. En el proceso, los escritos no alfabéticos como los de los pueblos mesoamericanos y andinos pasaron a ser vinculados en la imaginación europea con observadores primitivos de poca confiabilidad. En el siglo XVIII en las historias filosóficas del progreso, los estudiosos europeos recopilaron y estudiaron los códices mesoamericanos y los quipus incas para demostrar la evolución de las facultades mentales.

El capítulo III aborda la recepción en España de estas nuevas ideas historiográficas. El capítulo se basa, en gran medida, en material de archivo. Yo sostengo que España encabezó el esfuerzo por deshacerse de las viejas fuentes y narraciones sobre el pasado americano y en el proceso creó muchas instituciones nuevas. Una de las principales preocupaciones de la Real Academia de Historia, fundada a principios del siglo XVIII, fue el producir nuevas historias críticas de la naturaleza y sociedades del Nuevo Mundo. Muchos de los avances en la historiografía atribuidos a Leopold von

Ranke (1795-1886) fueron elaborados en España durante los apasionados debates historiográficos acerca de cómo escribir una nueva historia de América. Los autores españoles privilegiaron las fuentes primarias (que ellos llamaban "públicas") sobre las fuentes impresas, que consideraban sesgadas y escritas para promover una agenda partidaria. Dicho énfasis en el estudio de documentos públicos llevó a la creación en la década de 1780 del Archivo de Indias, uno de los mayores archivos de documentos coloniales del planeta.

Sostengo también que la Ilustración española fue un movimiento patriótico. La resistencia a la representación caricaturesca de la "mente española" por parte de otros europeos y el darse cuenta de que los imperios coloniales eran perdidos o ganados por los que controlaban la descripción de los territorios y los pueblos provocó que los autores hicieran un llamado urgente para renovar la historiografía, la cartografía y los estudios botánicos españoles. Los intelectuales fueron categóricos acerca de la necesidad de producir nuevas historias de la colonización y el descubrimiento, y de controlar la nomenclatura de plantas y territorios americanos, si es que se quería que el Imperio español sobreviviera. Pero a pesar de todo el esfuerzo y los recursos invertidos durante el siglo XVIII en la escritura de nuevas botánicas, cartografías e historias de América, la cifra de publicaciones en España fue deprimente. Las rivalidades entre diferentes corporaciones y grupos de cortesanos, que por lo general representaban distintas regiones geográficas, condenaron gran cantidad de esos escritos a la oscuridad de los archivos privados y públicos, donde muchos de ellos todavía siguen esperando pacientemente ser publicados.

En el capítulo IV me traslado al Nuevo Mundo, particularmente al virreinato de la Nueva España, donde se llevó a cabo la mayoría de las investigaciones. Sostengo que la historiografía hispanoamericana sobre el Nuevo Mundo era

todo menos conservadora. Tanto como los europeos, los autores hispanoamericanos trataron apasionadamente de hacer una amplia renovación historiográfica. Además, se mostraron exquisitamente conscientes de los apuntalamientos epistemológicos de la nueva historiografía del norte de Europa y, para mitad del siglo XVIII, comenzaron a producir contundentes críticas epistemológicas de esta literatura. Surgió de este modo una forma de epistemología patriótica que puso en entredicho la capacidad de los extranjeros para comprender la historia de América y de sus pueblos.

Sin embargo, la epistemología patriótica no se dirigió sólo contra los extranjeros, sino también contra los plebeyos. En general, los autores hispanoamericanos eran clérigos criollos que habían llegado a considerar las clases altas precolombinas o de principios de la Colonia como sus propios ancestros, pero que concomitantemente desdeñaban a los plebeyos mestizos y amerindios. La epistemología patriótica fue el discurso de una clase patricia que evaluó las fuentes según la posición social de los testigos. Los clérigos criollos sostenían que la historia de América había sido malinterpretada debido a que los primeros autores europeos carecían de las herramientas lingüísticas y del conocimiento práctico para entender las fuentes y evaluar y sopesar su credibilidad.

El capítulo V continúa el análisis de la vasta y novedosa erudición sobre la historia de América y sus pueblos que apareció en Hispanoamérica durante la segunda mitad del siglo XVIII. Mediante un análisis acerca de tres distintos debates mantengo que la Ilustración hispanoamericana fue un movimiento profundamente original y creativo, y que no se limitaba simplemente a reflejar o cuestionar las ideas europeas. Asimismo, busco caracterizar aquel otro movimiento contemporáneo a la Ilustración en Hispanoamerica, el barroco. Para el erudito barroco, las imágenes religiosas y

los documentos mesoamericanos tenían significados simbólicos arcanos y eran usados como sellos neoplatónicos. Esta caracterización del barroco se distingue de aquellas ofrecidas antes, incluida la de José Antonio Maravall, quien describe al barroco como el producto de una imaginación exuberante, híbrida pero profundamente conservadora que floreció en el siglo XVII.[1] En mi interpretación, el barroco aparece tanto como un movimiento moderno de gran pujanza, siempre a la búsqueda de una renovación radical (dispuesto a dejar de lado a las autoridades textuales), como un discurso neoplatónico que buscaba leer y desplegar imágenes para controlar los sagrados poderes de la naturaleza.

En cuanto a metodología, este libro sigue ideas clave de la crítica poscolonial. Supongo que todo tipo de voces sumergidas sobreviven en los textos, voces que pueden recuperarse mediante técnicas de análisis retórico promovidas por los críticos literarios posmodernos. También supongo que el énfasis en la historiografía tradicional de las identidades como oposiciones (es decir, colonizados-colonizadores; amerindios-europeos) pierde de vista gran parte de las interacciones que caracterizan las situaciones coloniales ("hibridización"). En tercer lugar, puesto que asumo que las "identidades" individuales y nacionales son contingentes (construidas socialmente), me permito hacer reconstrucciones meticulosas de contextos históricos. Cuarto, creo que las relaciones de poder asimétricas, sean coloniales o de otro tipo, por lo común son imaginadas en términos de género. Quinto, supongo que las colonias y las metrópolis no pueden ser estudiadas de manera aislada, y que sus trayectorias históricas se van creando mediante sus interacciones mutuas. Por último, busco librarme de los paradigmas del

[1] Maravall, *La cultura del barroco*.

Atlántico Norte sobre el progreso y la modernización que subyacen a *todas* las historiografías nacionales.[2]

Hay, sin embargo, otro elemento que añadir a esta lista. En una era de globalización, en donde las universidades de Estados Unidos promueven que los estudiantes tomen cursos sobre América Latina para obtener una idea de los pueblos "no occidentales", supongo que la tradición que ubica a"Occidente" en el Atlántico Norte es cómicamente rimbombante. No es mi intención aquí ofrecer alternativas a las definiciones tradicionales de "Occidente" que circulan en Estados Unidos, si bien creo que al encapsular sus dimensiones esenciales en conceptos tan abstractos y vacuos como los de "racionalidad", "democracia" y "libertad individual", esas definiciones se vuelven inútiles. Tampoco es mi intención simplemente demostrar una mayor cercanía cultural de América Latina con la Europa "continental" que la que Estados Unidos pueda tener.[3] Mi intención es, más bien, desafiar los estereotipos y las caracterizaciones superficiales.

El lector estadunidense de este libro ha sido educado y socializado en constructos que le asignan atributos "no occidentales" a América Latina y España, donde la Inquisición supuestamente reprimió todo lo novedoso y donde los pueblos desde entonces han estado condenados a búsquedas intelectuales trilladas y mediocres. Yo opino que el término *Occidente* en "América" (otro término pomposo en el inven-

[2] Véanse, por ejemplo, Appiah, Chatterjee, Chakrabarty, Clifford, Cohn, Cooper, Dirks, Duara, Hall, McClintock, Prakash (ed.), Pratt, Said, Stoler y Young.

[3] Esta idea ha gozado de mucha actualidad en América Latina, una región donde los intelectuales han adoptado el término "latino" desde el siglo XIX precisamente para señalar que tiene vínculos culturales más estrechos con la Europa continental que Estados Unidos. Se perdería una oportunidad de entenderse y dialogar mutuamente si se descartara esta afirmación como un constructo elitista característico de escritores latinoamericanos aristócratas como el uruguayo José Enrique Rodó, cuya obra *Ariel* (1900) expresó de manera coherente por primera vez este asunto.

tario de la misma geografía cultural que hace que *Occidente* se limite al Atlántico Norte) trabaja mediante la negación, patrullando los límites de lo que es adecuado que estudien otros. En el caso de los sujetos analizados en este libro, esos límites han dificultado que los historiadores consideren siquiera la posibilidad de que pudiera haberse producido en España e Hispanoamérica en el siglo XVIII una erudición voluminosa y pioneramente moderna (según los estándares occidentales) sobre la epistemología. Esos límites también han convertido, por así decirlo, a muchos académicos de Estados Unidos en "daltónicos": así como el daltonismo físico sustituye con un gris imaginario todos los colores ausentes de su paleta visual, esos académicos descartan búsquedas que pudieran amenazar las fronteras de nuestras geografías culturales por ser incorrectamente "latinoamericanistas" o no lo suficientemente "europeístas". La suposición implícita es que los latinoamericanistas no deben estar escribiendo la historia intelectual de Occidente, por un lado, y que los europeístas no deben meterse con el "Tercer Mundo", por el otro, donde sólo vale la pena hacer la crónica de historias de luchas sociales y explotación. Luego de unos cuantos años de enseñar historia latinoamericana en universidades de Estados Unidos, descubrí que el público espera de los historiadores moralejas acerca de violencia revolucionaria y, de ser socialmente conscientes, historias de astutos campesinos que se oponen a malvados oligarcas. Yo hilvano otras historias, pues creo que el público debe consumir otros relatos.

I. HACIA NUEVAS ESTRATEGIAS DE LECTURA Y NUEVAS INTERPRETACIONES HISTÓRICAS

EN 1776, EN *La riqueza de las naciones,* Adam Smith (1723-1790) sugirió que los testigos españoles del siglo XVI que informaban sobre las sociedades amerindias mentían deliberada o inconscientemente. Smith destacó las contradicciones existentes en esos primeros relatos que afirmaban la existencia de una alta densidad poblacional en las comunidades indígenas. Pero todo parecía sugerir, según Smith, que las sociedades nativas de América habían tenido una capacidad agrícola inferior que los tártaros contemporáneos de Ucrania. Además, los relatos describían cómo los ejércitos españoles compuestos por unos quinientos hombres armados, una vez alimentados consumían tanto de las pequeñas reservas agrícolas de los indígenas que los nativos morían de hambre. Los informes también indicaban que los amerindios llevaban a cabo sus transacciones comerciales sin moneda de metal, limitándolas al trueque, lo cual, a su vez, sugería que "por lo tanto, había escasa división del trabajo" entre los mexicas (aztecas) y los incas.

A todas luces, pasaba algo. Sociedades con niveles tan bajos de desarrollo económico, decía Smith, no podían haber sostenido grandes poblaciones o ser cultural y políticamente avanzadas como decían los primeros informes españoles. "La descripción de estas grandes poblaciones y su sofisticación", concluía Smith, era en "gran medida fabulosa".[1] Ese mismo año, en Ámsterdam, a unos cuantos kilómetros de distancia, un artículo del geógrafo Samuel Engel (1702-

[1] Adam Smith, *Wealth of Nations,* p. 308.

1784) sobre los avances en la geografía del Nuevo Mundo apareció como parte de un suplemento de la *Encyclopédie*. Engel era un típico cartógrafo erudito quien para hacer mapas no cruzaba océanos con telescopios y péndulos, sino que identificaba lugares reuniendo y comparando los informes de pilotos y viajeros. En su ensayo, Engel proporcionó criterios para evaluar la veracidad de los relatos de viaje. Al hacerlo, sostuvo que la credibilidad de los primeros relatos españoles sobre el Nuevo Mundo estaba bajo sospecha. En el pasado, se había dicho que esos informes eran *indubitable par tout le monde*, señalaba Engel, pero ahora se dudaba de su veracidad, en gran parte porque a ningún otro testigo europeo se le había permitido ingresar a los dominios españoles para confirmar o refutar los relatos.[2]

Ciertamente en la época de Smith y Engel, algo estaba cambiando radicalmente en Europa respecto al crédito dado a los relatos del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo. Los testigos cuyos testimonios nunca habían sido puestos en duda ahora eran considerados poco fidedignos. En 1774, en la segunda edición de su *Histoire philosophique des deux Indes*, un libro muy popular acerca de la expansión comercial moderna de Europa, el abate Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) dijo que si Locke, Buffon y Montesquieu hubieran visitado América en el siglo XVI, habrían tenido la oportunidad de estudiar la humanidad estancada en sus primeras etapas de desarrollo. "Sin embargo", se quejaba Raynal, "este estado primigenio y salvaje de la naturaleza se desfiguró después de que los codiciosos y despiadados cristianos [españoles] ingresaron al continente".[3] El argumento era sencillo: los primeros en explorar América habían sido soldados y sacerdotes ignorantes. Si filósofos como Buffon y Montesquieu hubieran visitado el Nuevo

[2] Engel, vol. 1, p. 357.

[3] Raynal, *Histoire philosophique* (en adelante *HP*), 2ª ed. (1774), vol. 3, libro 6, cap. 1, p. 3.

Mundo mientras aún estaba en su estado prístino y natural, el conocimiento de sus tierras y pueblos habría sobrevivido. Mas por desgracia, los primeros europeos en desembarcar fueron fanáticos religiosos ignorantes, quienes no sólo no entendieron a los pueblos que encontraron, sino que los masacraron. La poca confiabilidad de los primeros informes europeos radicaba en la naturaleza de los testigos. En la tercera edición de su *Histoire* en 1781, Raynal sostuvo que "la indiferencia de los conquistadores [españoles] a todas las cosas que no satisfacían su insaciable avaricia" los cegó ante todo lo demás. Por tanto, todo lo que podía decirse con seguridad, digamos, de México era que Moctezuma Xocoyotzin mandaba cuando llegaron los españoles. Todo lo demás era "confuso, contradictorio y lleno de las más absurdas fábulas a las que se podía exponer la credulidad humana". Evidentemente, decía Raynal, si se hubiera permitido el acceso a Hispanoamérica de observadores "filosóficos" franceses e ingleses para estudiar sus ruinas, el pasado de las civilizaciones indígenas no se habría perdido irremediablemente.[4]

Smith y Raynal pertenecían a un grupo de estudiosos que, en el último cuarto del siglo XVIII, comenzaron a poner en duda la credibilidad de los informes que no habían sido escritos por "viajeros filosóficos". Según estos escépticos, los primeros testigos europeos habían visto cosas que simplemente no existían. Además, los españoles, en particular, habían carecido de la curiosidad suficiente para plantear preguntas filosóficas importantes acerca de los pueblos y las tierras con las que se encontraron por ser ignorantes, patrióticos e ingenuamente crédulos.

Si bien el escepticismo respecto a los viajeros y las fuentes tradicionales tenía profundas raíces en el siglo XVII, si no es que en periodos anteriores, las observaciones de Smith y

[4] Raynal, *HP* (1781), vol. 3, libro 6, cap. 20, pp. 255-256.

Raynal eran nuevas y revelaban una forma cualitativamente diferente de ser escéptico, una nueva forma de leer las fuentes. Apareció un nuevo "arte de la lectura" en Europa "del norte" a mediados del siglo XVIII. A diferencia de las estrategias de lectura del Renacimiento, este nuevo arte no privilegiaba a los testigos presenciales. Los autores sostenían que los testimonios debían ser juzgados por su consistencia interna y no por la posición social o los conocimientos de los testigos. El vínculo entre esos debates epistemológicos y la historiografía del Nuevo Mundo puede encontrarse en dos lugares muy relacionados, pero diferentes: el viajero filosófico y el género de compilaciones de relatos de viaje. La imagen del viajero filosófico surgió como un ideal en Europa a mediados del siglo XVII cuando los eruditos comenzaron a cuestionar la confiabilidad y la educación de los viajeros que iban a tierras exóticas, y a medida que la nueva filosofía experimental maduraba en salones y academias de toda Europa. Las nuevas compilaciones "filosóficas" de las narraciones de viaje también dudaban de la credibilidad de los conquistadores, los misioneros y los burócratas que habían descrito la grandeza de los aztecas y los incas. Editores y viajeros comenzaron a leer todos los relatos de los primeros testigos del Nuevo Mundo a través del lente de la teoría social contemporánea.

Las *Recherches philosophiques sur les américains* de Cornelius de Pauw (1734-1799) fue, tal vez, la compilación filosófica que tuvo mayor impacto. Las historias y las compilaciones de viaje que se escribieron a partir de entonces, incluidas las del abate Raynal, Adam Smith, William Robertson (1721-1793) y Alexander von Humboldt, siguieron el ejemplo de De Pauw. Éste desempeñó un papel decisivo en conectar una crítica de las fuentes a la búsqueda de nuevas formas de pruebas y metodologías. Al trabajar en un género nuevo que buscaba conectar el pasado de la naturaleza con el de la humanidad, De Pauw creó un retrato, basado en

conjeturas, de la historia del Nuevo Mundo en donde tenían un lugar destacado las pruebas provenientes de la lingüística, la historia natural, la etología y la geología. Como su predecesor, el naturalista francés Buffon, De Pauw describió a los amerindios y criollos como degenerados y amanerados, contribuyendo así a la difusión de reconstrucciones hipotéticas del pasado americano.

La nueva historiografía desafiaba, además, las suposiciones europeas tradicionales sobre las historias de los sistemas de gobierno inca y azteca, que durante mucho tiempo se habían descrito como similares a la de la antigua Roma. Sin embargo, con Alexander von Humboldt, "Oriente" y no Roma se convirtió en el modelo preferido para interpretar el pasado de los grupos del altiplano de Mesoamérica y los Andes. Esta analogía oriental desencadenó una ola historiográfica nueva en el periodo romántico, menos escéptica y más positiva, la cual, no obstante, está fuera del ámbito de este estudio.

Viajeros filosóficos y el arte humanista de la lectura

Los informes de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo comenzaron a perder credibilidad cuando empezaron a ser comparados con los escritos de los nuevos viajeros filosóficos. Para entender el surgimiento del escepticismo acerca de los primeros informes sobre América y sus pueblos, necesitamos primero entender los debates epistemológicos que dieron lugar a la figura del viajero filosófico. A partir de esos debates surgieron nuevos estándares para validar el conocimiento y la experiencia al visitar tierras extrañas.

Durante las primeras décadas del siglo XVIII, la literatura de viajes se había asociado firmemente con mentiras y engaños. "[Los relatos de viajes] son en nuestros días, lo que los libros de caballería fueron en los de nuestros an-

tepasados", se quejó amargamente *lord* Shaftesbury en 1711.[5] En 1758, L. Davis y C. Reymers, los traductores al inglés de *Relación histórica de un viaje a América Meridional* de Antonio de Ulloa (1716-1795) y Jorge Juan y Santacilia (1713-1773), dos oficiales navales españoles que acompañaron la expedición encabezada por los académicos franceses Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), Pierre Bouguer (1698-1758) y Louis Godin des Odònais (1704-1760) a los Andes, capturaron de manera perspicaz el cambio en la sensibilidad de su época. A lo largo del siglo XVII, señalaron Davis y Reymers, los relatos de viajes habían gozado de gran popularidad, tanta que John Locke los leyó ávidamente para escribir su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Los relatos de viajes estimularon la imaginación y la curiosidad de varias generaciones, introduciéndolas a una vida de aprendizaje y erudición. Mas para el siglo XVIII, los relatos de viajes ya "habían perdido rápidamente el crédito que sólo les daba la novedad, y habiendo alguna vez sido explotados por jueces prudentes ahora poco a poco se han ido hundiendo, primero en el desprecio y luego en el olvido que merecen".[6] La literatura de viajes se estaba asociando firmemente con el gusto de un vulgo aficionado a los relatos falsos y maravillosos.

La primera línea de proteccion de los sabios en contra de la falsedad era hacer uso de relatos creados por otros sabios. El siglo XVIII fue un siglo obsesionado con lo que Shaftesbury llamó el "Estudio de los Afectos Humanos".[7] La psicología, como mostró Frank Manuel (1959), llegó a la madurez lidiando con las supuestas manifestaciones patológicas de la mente de la mayoría de personas, es decir: superstición y "entusiasmo". Pero, desde su inicio, la psi-

[5] Véase, por ejemplo, Shaftesbury, vol. 1, p. 344.

[6] L. Davis y C. Reymers, "Preface", en Juan y Ulloa, *Voyage to South America*, p. iv.

[7] Shaftesbury, vol. 1, p. 297.

cología también fue un esfuerzo por describir el funcionamiento de la mente del hombre "razonable". Como ha argumentado Lorraine Daston, ramas enteras de las matemáticas, como la teoría clásica de la probabilidad, se desarrollaron en un intento por describir numéricamente cómo las pocas personas racionales tomaban decisiones razonables.[8] Surgió un discurso que dividió al mundo de tajo en dos: por un lado, la mayoría perseguida por el miedo, engañada por las falsas percepciones y sumida en la superstición y el fanatismo y, por el otro, una minoría racional, cuyas mentes estaban entrenadas para entender el mundo con precisión.[9]

Al centrar su atención en las limitaciones de percepción de los que tradicionalmente habían escrito las narraciones de viaje —misioneros, comerciantes, soldados y marineros—, los críticos propusieron que los ilustrados visitaran por sí mismos las tierras lejanas a fin de descubrir la verdad. En 1755, por ejemplo, Rousseau convocó a hombres como Buffon, Montesquieu, D'Alembert, Charles Pinot Duclos (1704-1772) y Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) a embarcarse y explorar el mundo. Rousseau se quejaba de que los viajeros llevaban siglos describiendo sociedades, pero en vano. De marineros, comerciantes y soldados "[no hay que esperar] buenos observadores". El cuarto grupo, los misioneros, si bien eran doctos, también tenían "prejuicios del vulgo como todos los demás". En efecto, se necesitaba una nueva categoría de viajeros, compuesta por aquellos que puedan ver "los rasgos verdaderos que caracterizan a las naciones".[10]

[8] Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*.

[9] Manuel, pp. 65-69.

[10] Rousseau, n. 8, pp. 84-86. A pesar de toda la retórica de la novedad desplegada por escritores como Rousseau, los lectores no deben suponer que el escepticismo hacia los informes de los viajeros y los llamados por incluir filósofos en las expediciones realmente comenzaron a mediados del siglo XVIII. Estas opiniones se remontan cuando menos a los debates de la

Los llamados para que observadores capacitados visitaran tierras exóticas no comenzaron con Rousseau. Salieron a la luz por primera vez a mediados del siglo XVII en las disputas metodológicas de expertos enviados por academias y cortes. Amédée François Frézier (1682-1773) y Louis Feuillée (1660-1732), por ejemplo, visitaron el Nuevo Mundo a principios del siglo XVIII en diferentes expediciones organizadas por la Corona francesa para espiar a España en el Pacífico. Cada uno se ubicaba en distintas tradiciones de observación y capacitación. Frézier era un empresario osado y práctico, mientras que Feuillée era un astrónomo erudito e historiador natural. Su debate acerca del mérito que el uno veía en las observaciones del otro es de lo más esclarecedor, pues muestra que los nuevos viajeros filosóficos aparecieron en medio de disputas acerca del uso de los instrumentos y la razón para controlar y disciplinar la percepción humana, y en debates sobre el valor de las nuevas técnicas de representación visual.

Louis Feuillée, fraile mínimo y matemático de la corte de Luis XIV, fue enviado al Nuevo Mundo en la primera década del siglo XVIII para elaborar mapas precisos e informar sobre los recursos medicinales y naturales de las colonias españolas.[11] Amédée Frézier, ingeniero militar enviado por Francia a espiar la resistencia de las fortificaciones y los puertos españoles en el Pacífico de la América del Sur, recibió con desdén el informe original de Feuillée fechado en 1714. Frézier sostenía que Feuillée había pasado por alto información práctica que los pilotos y comerciantes necesitaban para navegar y hacer negocios. Decía que Feuillée había dejado a un lado los informes prácticos por la observación astronómica hecha desde la seguridad de su cabina

Real Sociedad de Londres a mediados del siglo XVII acerca de la historia natural y los recursos de la América británica. Karen O. Kupperman, comunicación personal.

[11] Feuillée, *Journal* (1714).

en el mar. Lo que era peor, Feuillée era un ratón de biblioteca que había mostrado un interés exagerado por curiosidades naturales irrelevantes.[12]

Feuillée respondió a esta diatriba en 1725 argumentando que Frézier era un piloto ignorante que nada sabía de los engaños de la percepción humana. Frézier, sostenía, dibujó mapas imprecisos en gran parte porque no sabía cómo usar instrumentos tales como péndulos y telescopios. Los cartógrafos debían realizar observaciones precisas de los satélites de Júpiter a fin de identificar longitudes y, por ello, no era sorprendente que Frézier, un marinero ignorante, trazara mapas imprecisos. Eran necesarios instrumentos y la razón para corregir las percepciones humanas extremadamente imprecisas. Burlándose de Frézier, quien desde lejos había descrito que los pingüinos tenían pelaje y no plumas, Feuillée insistió en que "no debemos creer que todos los juicios que son consecuencia de nuestras observaciones son igualmente exactos; [nuestra percepción] a menudo se equivoca cuando carecemos de la ayuda de la razón [y los instrumentos]".[13]

Feuillée también sugería que además de la razón y los instrumentos para corregir la percepción humana se requerían pruebas de que se habían seguido los procedimientos correctos de observación. Feuillée preparó su informe como un diario, con descripciones meticulosas de mediciones y cálculos, así como representaciones visuales de los instrumentos para que los lectores, no sólo sus colegas académicos, pudieran ser testigos, y así asentir, de la elaboración de "hechos" nuevos. Feuillée desplegó técnicas retóricas y visuales que Steven Shapin y Simon Schaffer han ubicado en la aparición de la nueva categoría social y epistemológica de la evidencia empírica en los principios de la Europa moderna. Shapin y Schaffer han argumentado que

[12] Frézier, "Préface", en *Relation*, pp. viii-xii.
[13] Feuillée, "Préface", en *Journal* (1725), p. vii.

en un periodo caracterizado por la duda social, económica y religiosa, las viejas concepciones de la ciencia que conducían a la certeza por medio de la deducción habían dejado de ser atractivas. La evidencia empírica se convirtió en la única base sólida e indiscutible del conocimiento. Pero el camino hacia la identificación de los hechos estaba plagado de dudas epistemológicas. Los filósofos naturales pensaban que se necesitaban instrumentos y aparatos experimentales para controlar los hechos de la naturaleza. Además, los filósofos naturales identificaban las cuestiones de hecho conversando cortésmente y siendo testigos colectivamente de exhibiciones experimentales, realizadas en lugares más o menos públicos como las academias y las aulas. Estas nuevas formas de sociabilidad académica buscaban ampliar el consenso convirtiendo a los lectores en "testigos virtuales" de la construcción colectiva de la evidencia empírica. Con nuevas técnicas retóricas y visuales, los autores reconstruían las exhibiciones experimentales para aquellos lectores que habían quedado fuera.[14] Feuillée estaba muy consciente de estas nuevas formas indirectas de presenciar experimentos cuando presentó las ilustraciones de los instrumentos y las descripciones detalladas de los lugares en donde se habían realizado las observaciones y los cálculos astronómicos.

Feuillée también estaba consciente, al parecer, de los avances en el uso de ilustraciones en los relatos de viajes. La aparición de ilustraciones en los relatos de viajes, como afirmó Bernard Smith, estuvo estrechamente relacionada con la crítica general de la precisión de la percepción humana y el surgimiento del viajero filosófico. A medida que los estudiosos se percataron de la ambigüedad asociada con la lectura, se desarrolló una nueva preocupación con los hechos determinantes mediante las ilustraciones. Los eru-

[14] Shapin y Schaffer. Véase también Daston, "Marvelous Facts".

ditos pensaban que los hechos transmitidos por la lectura podían tener varios significados si eran leídos por personas de culturas distintas. Para evitar este peligro, los viajeros filosóficos se preocuparon por pintar o dibujar sus sujetos, o por llevar consigo artistas con la esperanza de capturar una realidad inequívoca y sin distorsiones.[15] Feuillée incluyó numerosas descripciones de fauna, flora y personas en su informe.

En una larga refutación, Frézier intentó distanciarse de las críticas planteadas por Feuillée. Dijo que no era un observador ignorante, sino un ingeniero docto, y que también había utilizado instrumentos para corregir sus observaciones. Él también incluyó numerosas ilustraciones de sus viajes al virreinato de Perú.[16] Este breve relato de los debates metodológicos entre Feuillée y Frézier muestra que el viajero filosófico surgió como parte de una controversia más general sobre las limitaciones de la percepción humana. No es sorprendente que Frézier fuera uno de los primeros en cuestionar los primeros informes de testigos ignorantes. De todos, le pareció adecuado criticar la autoridad de los relatos españoles sobre los incas. Historiadores como el Inca Garcilaso de la Vega que habían retratado a los incas como un sistema de gobierno antiguo clásico y virtuoso, sugería Frézier, eran contradichos por la escasez de restos materiales existentes. Las ruinas incas eran raquíticas, y no merecían seria consideración de los viajeros europeos.[17] Además, sostenía Frézier, la genealogía de las dinastías incas que había elaborado Garcilaso se veía contradicha por otras pruebas encontradas en Cuzco.[18]

El matemático francés Charles-Marie de La Conda-

[15] B. Smith, *European Vision*, pp. 6-7, 14, 36.

[16] Frézier, "Reponse à la préface critique", en *Relation*.

[17] Frézier, "Préface", en *Relation*, p. xii.

[18] Frézier, "Des Indiens du Pérou", en *Relation*, p. 248; véase también pp. 185-186.

mine, tal vez el viajero filosófico más respetado que en el siglo XVIII visitó los Andes, también encontró que era imposible reconciliar lo que él vio como la estupidez manifiesta de los amerindios peruanos contemporáneos con el retrato de un pasado inca glorioso hecho por Garcilaso. La Condamine, quien vivió desde 1735 hasta 1745 en el virreinato de Perú realizando mediciones astronómicas en un intento por resolver la disputa académica entre cartesianos y newtonianos acerca de la forma de la tierra, consideró que el efecto destructivo del colonialismo español sobre el espíritu humano no era suficiente para explicar cómo los nativos se habían deteriorado tan dramáticamente y caído de su supuesta antigua grandeza a su desdicha actual. Por lo tanto, sugirió que Garcilaso había estado mintiendo.[19] En unas memorias de las ruinas incas entregadas a la Academia de Ciencias de Berlín en 1746, La Condamine comparó las descripciones de Garcilaso de los palacios provinciales incas con su propio estudio de las antigüedades incas y se manifestó escéptico de la credibilidad de algunas de las observaciones de Garcilaso. Finalmente, La Condamine afirmó que no podía dar fe de la confiabilidad de las descripciones que Garcilaso hizo de Cuzco, la capital de los incas.[20]

Los auditorios educados del siglo XVIII prefirieron los nuevos relatos de los viajeros filosóficos y comenzaron a sospechar del valor de los primeros informes españoles. Pero a pesar de todas sus sospechas, los lectores no tenían la intención de descartar los relatos españoles del pasado del Nuevo Mundo, en parte porque obedecían los estándares historiográficos tradicionales. Los públicos educados con las ideas de Cicerón sabían que la historia trataba de persuadir al público de comportarse de manera virtuosa, pero sin mentir. Desde la época de Luciano de Samosata (125-200 d.C.), se había exigido que los historiadores no toma-

[19] La Condamine, *Relation abregée,* p. 53.

[20] La Condamine, "Mémoire sur anciens monumens", pp. 435-456.

ran abiertamente partido, que rechazaran los rumores y que no se rindieran a las demandas de sus mecenas.[21] El criterio de independencia de Luciano, de moderación y uso de los relatos escritos por testigos siguió siendo fundamental para los historiadores durante varias épocas, incluso para los primeros europeos que informaron sobre el Nuevo Mundo.

Conscientes del énfasis del Renacimiento en el valor historiográfico de los informes de primera mano, los españoles en el Nuevo Mundo consignaron sus propias experiencias por escrito. Además, a diferencia de los humanistas en Europa, no tenían un cuerpo de textos clásicos referente a América, que podía haber sido usado para validar sus afirmaciones. Por lo tanto, los españoles confiaron aún más en la retórica del "yo doy testimonio". Como mostró Anthony Pagden, los observadores españoles del Nuevo Mundo, que tenían intereses políticos encontrados y por tanto diferentes y contradictorias interpretaciones de las sociedades americanas nativas, desarrollaron una compleja retórica de la confianza en un esfuerzo por compensar la ausencia de una tradición de fuentes escritas autorizadas.[22] Confrontados con informes e interpretaciones opuestas, los observadores de partidos rivales reivindicaron la precisión de sus percepciones comparándolas con las de sus oponentes y exagerando su precisión.

Es posible decir que la cultura del humanismo promovió que las audiencias europeas creyeran los primeros relatos españoles sobre América. Los humanistas estaban al frente del restablecimiento del escepticismo en el periodo moderno temprano y privilegiaban el estudio de la retórica y la persuasión precisamente porque entendían que las verdades absolutas nunca podrían alcanzarse; las "artes de la lectura" desarrolladas por los humanistas buscaban detec-

[21] Lucian, pp. 64-68.

[22] Pagden, *European Encounters,* cap. 2.

tar documentos falsos.[23] Sin embargo, en general, la lectura humanista no trataba de identificar inconsistencias en el testimonio de los testigos que no estaban capacitados. La filología humanista, en efecto, ayudó a reforzar el énfasis en el testimonio ocular de los testigos. Como un arte de la lectura que buscaba detectar inconsistencias lingüísticas entre las palabras usadas en un documento y la época en que supuestamente se había escrito ese documento, la filología humanista fue un esfuerzo editorial colectivo por deshacerse de los informes que se había demostrado que no habían sido escritos por testigos.[24] A pesar de que Julian Franklin ha sostenido que los humanistas del Renacimiento desarrollaron un arte de la lectura cuya preocupación principal era la evaluación del testimonio de testigos, se puede decir que las estrategias de lectura humanista estaban preocupadas por conceder fiabilidad a testimonios de acuerdo con la posición social y la motivación de los testigos. Semejante conclusión no debe sorprendernos, pues las sociedades del Renacimiento estaban organizadas en torno del principio de privilegios corporativos, y la erudición dependía del favor y el patrocinio de los poderosos en la sociedad.[25]

En el arte de la lectura del Renacimiento, lectores y editores trataban el carácter y la posición social del testigo como primordiales cuando surgían dudas sobre la confiabilidad de un relato. Tómese, por ejemplo, el caso de la traducción al francés de 1633 de la historia de Garcilaso que hizo Jean Baudoin (1590?-1650). Baudoin tachó de fanáticos intolerantes a los que decían que la historia de Garcilaso era una fábula entretenida. Enceguecidos por su visión provinciana del mundo en la que nada sobresaliente y curioso podía ocurrir fuera de París, decía Baudoin, los críticos de Garcilaso pasaron por alto la *naissance et vertu* del inca: su

[23] Popkin, *History of Skepticism;* Kahn.

[24] Grafton, *Forgers and Critics.*

[25] Franklin, parte 2. Véase también Shapin, *Social History.*

credibilidad radicaba en última instancia en su alta posición social en la sociedad cuzqueña por ser hijo de una princesa inca.[26] En 1737, Jean-Frédéric Bernard (m. 1752) observó que, como reconocido patriota, Garcilaso había tenido motivos suficientes para exagerar los logros de los incas, señalando que su historia estaba llena de incidentes que desafiaban la experiencia de la vida cotidiana europea. Sin embargo, basándose quizás en los principios críticos de fines del siglo XVII esbozados por el erudito holandés Jacobus Perizonius (1651-1715), quien mantenía que los estudiosos no debían ser tan cerrados y provincianos para rechazar relatos de tradiciones extranjeras que parecieran extraños, Bernard, sostuvo que Garcilaso era un autor creíble. Había razones para creer en Garcilaso, decía Bernard. Si hubiera mentido, sus rivales españoles y amerindios lo habrían denunciado de inmediato. Sin embargo, también de acuerdo con Bernard, la alta posición social de Garcilaso en la sociedad inca garantizaba su fiabilidad. Por tener sangre real inca, Garcilaso tenía conocimiento de secretos que ningún otro observador podría haber sabido.[27]

El tema del carácter de los testigos de igual modo condujo a Davis y Reymers a defender la exactitud y confiabilidad de la *Relación histórica* de Ulloa y Juan y Santacilia, los acompañantes españoles de La Condamine. "Es muy importante conocer el carácter de los autores que leemos", sostenían Davis y Reymers, "para que podamos darle el crédito debido a sus informes [...], pues muchos escritores engañan al mundo, no con la mala intención de trampear a los otros, sino porque ellos mismos se han engañado. Relatan falsedades, pero creen en ellas".[28] Davis y Reymers no le

[26] Baudoin, pp. iii y *passim*.

[27] Bernard. Acerca de las reglas críticas de Perizonius, véase Erasmus, p. 76.

[28] Davis y Reymers, "Preface", en Juan y Ulloa, *Voyage to South America*, p. iv.

dieron mucha importancia al hecho de que Ulloa y Juan eran observadores capacitados familiarizados con los más recientes descubrimientos europeos y que habían usado el equipo más novedoso. Su autoridad provenía, en última instancia, de su carácter y la falta de motivos obvios para engañar.

Los primeros editores europeos modernos tenían que considerar creíbles los relatos españoles de Hispanoamérica —"una vasta tierra de la cual debemos conocer mucho, pero que [es] casi desconocida", observó el fraile mínimo Louis Feuillée— creíbles porque en la medida en que Hispanoamérica estaba cerrada a los demás europeos éstos no tenían otra opción.[29] John Green (floreció entre 1730 y 1753), editor de la colección Astley de travesías y viajes, argumentaba que no le quedaba más opción que confiar en las fuentes españolas. Para detectar errores y reconciliar diferencias entre los relatos de los viajeros, se necesitaban muchos informes del mismo lugar. La falta de informes de lugares como Hispanoamérica, de donde sólo había uno o dos, obligó a los editores a confiar en "escritores de los países con los que se relacionan los hechos".[30]

Las críticas epistemológicas de los viajeros filosóficos no le restaron valor a las fuentes españolas del Nuevo Mundo, que siguieron siendo consideradas como confiables, en parte porque habían sido escritas por testigos y en parte porque, aun cuando se dudaba de su confiabilidad, el arte humanista de la lectura, que hacía énfasis en evaluar la posición social del testigo, confirmaba su valor. ¿Por qué, entonces, perdieron credibilidad las fuentes españolas sobre el Nuevo Mundo? La respuesta está en la aparición, en la segunda mitad del siglo XVIII, de estrategias de lectura muy diferentes.

[29] Feuillée, *Journal* (1714), Epitre (sin folio).

[30] Green, "Preface", en *New General Collection,* p. ix.

Compilaciones de narraciones de viaje

De acuerdo con Lorraine Daston, durante los debates que se suscitaron en el siglo XVIII acerca de la probabilidad de los milagros, nuevas formas de crítica "interna" sustituyeron las técnicas "externas" tradicionales para juzgar el valor de testimonios. Si bien la crítica externa se centraba en evaluar el carácter de los testigos (posición social, educación, motivos), la crítica interna hacía hincapié en la coherencia de los informes.[31] Es posible afirmar que los debates epistemológicos sobre los milagros se extendieron a la literatura acerca del Nuevo Mundo y sus pueblos. Esas nuevas técnicas internas de crítica erosionaron la credibilidad de los primeros relatos europeos de América.

Voltaire, quien pensaba que "ni siquiera debía creérsele al testigo presencial cuando su testimonio iba en contra del sentido común", defendió el uso de criterios internos para evaluar la credibilidad del testimonio histórico. Las fuentes debían leerse con un *esprit philosophique*.[32] El método de Voltaire consistía en no "creerle a todo historiador, antiguo o moderno, que informara cosas que iban en contra de la naturaleza y el latido del corazón humano". Fiel a este principio, Voltaire argumentó en 1748 que los testigos españoles que decían que el Nuevo Mundo estaba habitado por caníbales que "comían humanos con la misma frecuencia con que nosotros comemos cabras" estaban mintiendo. Esos relatos no eran fidedignos, pues comer carne humana era una práctica no natural que sólo atraía pequeñas bandas de salvajes hambrientos.[33] Un año después, en 1749,

[31] Daston, *Classical Probability*, pp. 306-342.

[32] Voltaire, "Qu'il faut savoir douter", en *Oeuvres historiques*, pp. 312-313.

[33] *Ibid.*, p. 314. Después, en 1757, Voltaire explicaría que los españoles exageraron el número de caníbales para justificar sus atrocidades en el Nuevo Mundo; véase Voltaire, *Essai sur les moeurs*, vol. 2, pp. 344-345, 361.

Buffon también aplicó formas internas de crítica. La aparente falta de monumentos arquitectónicos existentes, el aspecto "salvaje" e inculto del paisaje encontrado por los europeos a su llegada, las narrativas acerca de los estados azteca e inca como monarquías jóvenes y la facilidad con que los españoles conquistaron el Nuevo Mundo indicaban que los informes españoles según los cuales América había estado originalmente muy poblada estaban equivocados. ¿Cómo podrían las sociedades que no dejaron grandes restos materiales y que no transformaron el paisaje haber desarrollado la capacidad agrícola para sostener poblaciones grandes? De acuerdo con Buffon, todo indicaba que todos los americanos nativos habían llegado recientemente y vivían en comunidades escasamente pobladas.[34]

La deconstrucción lógica que Voltaire y Buffon hicieron de los relatos españoles se limitaba a los informes acerca de caníbales y demografía. Su intención no fue ofrecer generalizaciones amplias sobre la confiabilidad de todos los primeros relatos europeos. Las críticas concienzudas de los testimonios de los primeros europeos tuvieron que esperar a la aparición de un nuevo género en la literatura de los relatos de viajes, es decir, las compilaciones "filosóficas" de las narraciones de viajes. Uso el término "filosófico" para referirme a un tipo específico de colección de un vasto corpus de narraciones de viajes.

Las compilaciones de viajes son un género tan antiguo como el Renacimiento. Las primeras expansiones marítimas europeas modernas llevaron al surgimiento de este nuevo género que buscaba sistematizar los relatos de tierras exóticas que elaboraban conquistadores, marineros, pilotos, comerciantes, misioneros y burócratas, y ponerlos a la disposición de un amplio número de espectadores en sus países. Las compilaciones de los siglos XVI y XVII como

[34] Buffon, "Variétés dans l'espèce humaine", en *De l'homme,* p. 309.

las editadas por Giovanni Ramusio (1485-1557), Richard Eden (1521?-1576), Richard Hakluyt (1552?-1616), Samuel Purchas (1577?-1626) y Melchisédec Thévenot (1620-1692) buscaban satisfacer la sed de sus lectores cada vez más dados a examinar sus propias tradiciones a la luz de las costumbres, creencias y sociedades muy diferentes de pueblos lejanos.

A fines del siglo XVII, el estudio de los relatos de viajes se presentó como una alternativa a los estudios académicos formales. Locke recomendaba que leer relatos de viaje era la mejor manera de acercarse al estudio del entendimiento humano. John Harris (1667?-1719), miembro de la Real Sociedad y editor de una importante compilación de principios del siglo XVIII, comparó el aprendizaje obtenido mediante estudios "severos" y el aprendizaje obtenido mediante la lectura de relatos de viajes. Los relatos de viajes, sostenía, exponían la fuente de "ignorancia y errores" de los antiguos, "[pues] reflexionaban acerca de nociones que la experiencia nos ha mostrado falsas". Los relatos de viajes pusieron énfasis en las curiosidades y los fenómenos extraordinarios, lo cual a su vez condujo a nuevos conocimientos que mostraron la vacuidad de las doctrinas de los antiguos. En pocas palabras, los relatos de viajes eran una cura para la pedantería. Harris sostenía que los pedantes "se sumían [a sí mismos] en algunos estudios que [los] consumían tanto que [ellos] ya no prestaban atención a otra cosa". Al exponer al lector a una "variedad perpetua de temas", los relatos de viajes mostraban a los pedantes la "locura de perseguir un solo esquema de la ciencia".[35] Los relatos de viajes, por lo tanto, contribuyeron a la creación de la categoría de las "cuestiones de hecho" cuya función en las historias naturales de Bacon era falsificar hipótesis y mostrar la superficialidad de todos los especuladores teóricos.

[35] Harris, "Preface", en *Navigantium* (1744-1748) (sin folios).

La popularidad de los informes de viajes condujo, a su vez, a una explosión de publicaciones de relatos nuevos y manuscritos antiguos y a la aparición de relatos falsos o ficticios. Frente a semejante torrente de nuevos informes, los editores de las compilaciones de viajes ahora tenían que tomar decisiones difíciles sobre qué excluir. Sin embargo, los criterios editoriales variaban de acuerdo con la naturaleza y el propósito de la compilación.

Tres formas de compilaciones de viajes aparecieron en el curso del siglo XVIII. Primero, estaban aquellas que, siguiendo las huellas de Hakluyt, Purchas y Ramusio, presentaban las fuentes más autorizadas en cierto tipo de orden cronológico o regional. La edición de 1705 de *Navigantium (or Compleat collection of voyages)* de Harris y la *Histoire universelle des voyages* de 1708 atribuida al abate de Bellegarde (Jean-Baptiste Morvan [1648-1734]) son un buen ejemplo de esta tradición. A pesar de la aparente simpleza de esta estrategia, determinar qué constituía una fuente autorizada implicaba un proceso de selección. Harris, por ejemplo, desarrolló una metodología para separar lo bueno de lo malo. Los viajeros que habían pasado varios años en una tierra extranjera eran más creíbles que los que habían pasado por ahí rápidamente, así como los que habían escrito sus informes inmediatamente después de sus viajes, pues, en opinión de Harris, cuando los recuerdos empiezan a debilitarse le gastan una broma a la imaginación. La credibilidad también estaba relacionada con la educación, la posición social y los intereses nacionales o personales que motivan el informe del autor.[36] La estrategia de Harris no era nada

[36] Harris, "To the Reader", en *Navigantium* (1705) (sin folios). Respecto a Hispanoamérica, véase su síntesis bastante magra: "Algunas notas relacionadas con la historia general de esa parte de las Antillas bajo el dominio de los españoles", vol. 1, cap. 12, pp. 748-751, con base en los informes de Alexandro Ursino, un romano que había vivido en Perú y Chile durante 34 años; de Pedro Ordoñes de Cevallos, un sacerdote español; y de Lopez Vez, un portugués.

extraordinario; tan sólo era una extensión de la crítica tradicional de fuentes del Renacimiento a las compilaciones de los relatos de viajes.

Las cosas se complicaron un poco más cuando los editores fueron más allá de las meras compilaciones y comenzaron a escribir narraciones que eran en general textos nuevos, síntesis de muchos relatos. En esas nuevas síntesis, la creación de una narrativa separada a partir de relatos que a menudo eran mutuamente contradictorios no sólo evitó la repetición, sino que también identificó contradicciones entre informes de viajeros que habían visitado el mismo lugar. Tomando prestadas las técnicas de los filólogos del Renacimiento, los editores adquirieron y recopilaron manuscritos originales, adjudicaron fiabilidad a testimonios opuestos y construyeron una sola síntesis autorizada; se podría decir que crearon una reconstrucción hecha por un viajero dotado de muchos ojos. "Al tener los comentarios de varios autores ante sus ojos", argumentaba John Green, buscando justificar la nueva estrategia editorial, "un compilador es más capaz de ver los errores y defectos de esos autores y, en consecuencia, de ajustar, corregir y repararlos". Tanto el editor como el lector salían beneficiados con este método. Comparar los informes permitía a los editores identificar una fuente original de los relatos derivados, así como autores que plagiaban. Leer, por un lado, se volvió más fácil, ya que la narración no estaba agobiada de repeticiones. "En lugar de muchos relatos imperfectos, que los autores ofrecían por separado", sostenía Green, "[al lector] se le ofrecerá una descripción completa, recopilada de todos ellos".[37] Esta síntesis le permitió a Green afirmar que su compilación debía ser considerada, en realidad, como un texto nuevo, un nuevo género de geografía e historia moderna.

Las más populares de dichas síntesis fueron las de John

[37] Green, "Preface", en *New General Collection*, p. vii.

Green, la del abate Antoine-François Prévost (1697-1763) y del abate Joseph de La Porte (1713-1779). Cada editor pensaba que la suya sustituía a todas las compilaciones previas y libró prolongadas batallas metodológicas con los otros. Después de traducir la compilación de Green al francés con sólo pequeñas correcciones para evitar repeticiones, Prévost, por ejemplo, decidió que Green no había logrado entregar el nuevo sistema prometido y se dispuso a mejorar a Green publicando muchos volúmenes nuevos de síntesis. Sin embargo, los cambios de Prévost fueron meramente cosméticos y, al igual que Green, continuó sintetizando todos los relatos disponibles en una sola narración.[38] Sin embargo, como la compilación de Prévost omitió Medio Oriente y Europa y se centraba demasiado en viajes náuticos (no terrestres), La Porte decidió mejorarla. La Porte inventó cientos de cartas ficticias de un viajero filosófico a una dama francesca *(salonnière)* como el vehículo de su nueva narrativa. Además, eliminó todas las referencias a aventuras personales en las cartas de su viajero filosófico ficticio, con el argumento de que no contribuían para nada al aprendizaje y habían obstruido la narración de Prévost. Pero, a pesar de todas las supuestas mejoras metodológicas sobre la compilación de Prévost, la de La Porte siguió siendo una síntesis de todos los informes autorizados, aunque contradictorios, disponibles acerca de diferentes partes del mundo.

Una tercera estrategia más sistemática apareció, también, con el inicio de la segunda edición de Harris en 1744, en donde los relatos de viajes estaban totalmente subordinados a propósitos "filosóficos" más amplios. Rebatiendo crí-

[38] Prévost. Después de que murió Prévost, surgieron cuatro volúmenes más, tres bajo la dirección de Querlon. Véanse las perspectivas metodológicas de Prévost en los "Avertissements" a los volúmenes 1, 3, 5, 8 y 10 y el "Avant-propos" del vol. 12, donde anuncia un nuevo método, diferente del de Green. Para una síntesis de los cambios metodológicos de Prévost a lo largo del tiempo, véase la obra de Querlon, "Discours préliminare", en el vol. 18.

ticas que decían que los relatos de viajes y los viajes mismos eran peligrosos, porque pervertían a la juventud y "despertaban un humor desenfrenado e ingobernable en la mente de los jóvenes", Harris argumentaba que viajeros y lectores necesitaban de tutores para verdaderamente aprovechar sus viajes reales o imaginarios. De la misma manera en que los viajeros tenían tutores para "corregir sus extravagancias y dominar su impetuosidad y obligarlos a hacer observaciones que de otra manera se les hubieran escapado", los lectores necesitaban editores hábiles que les impidieran ahogarse en un mar de hechos entretenidos pero inconexos.[39] Harris creía que el hilo editorial que ayudaría a orientar las mentes jóvenes era la historia del comercio. Según Harris, los relatos de viajes podrían usarse para mostrar la historia de las interacciones comerciales globales, del poder civilizador y unificador del comercio.[40] Sin embargo, no pudo ofrecer una historia filosófica del comercio y se limitó a escribir relatos sintéticos de lugares en donde las descripciones de puertos, volúmenes de comercio y recursos naturales cobraron primordial importancia.

Charles de Brosses (1709-1777), conocido como el président de Brosses, logró lo que Harris no pudo hacer. Si bien su compendio era una compilación bastante tradicional de relatos de viajes al Pacífico, organizados en estricto orden cronológico, los usó para identificar el mejor lugar para crear un nuevo tipo de colonia, totalmente basada en el comercio y el intercambio comercial y dedicada al estudio científico de lugares exóticos, y no a su destrucción. Este precursor de la ideología del colonialismo europeo del siglo XIX concluyó, a partir de los informes recopilados, que Francia debía establecer su nueva utopía comercial en Polinesia.[41]

[39] Harris, "Introduction", en *Navigantium* (1744-1748), p. ii.

[40] Harris, "To the Merchants of Great-Britain", en *Navigantium* (1744-1748) (sin folios) e "Introduction", pp. vii-viii.

[41] Brosses, *Histoire.*

En la década de 1770, el abate Pierre-Joseph-André Roubaud (1730-1791) elaboró una historia del mundo basada, principalmente, en relatos de viajeros. Roubaud argumentaba en su *Histoire générale* que asiáticos, africanos y americanos carecían de escritura, o que sus fuentes eran imprecisas o no estaban disponibles, y que, por tanto, sólo una lectura crítica de los relatos de viajeros podría ofrecer el material a partir del cual reconstruir indirectamente sus historias.[42]

Este tipo de lecturas filosóficas de los relatos de viaje comenzaron así a hacer énfasis en lo interno y no en lo externo; es decir, adjudicar crédito a los informes en función de los méritos de la historia en sí y no en una evaluación del carácter del informante. Dos compilaciones filosóficas de fines del siglo xviii, escritas por Cornelius de Pauw y el abate Raynal, ayudarán a aclarar esta transición y a mostrar por qué los escritos españoles sobre el Nuevo Mundo de pronto perdieron toda su credibilidad.

El nuevo arte de la lectura de Cornelius de Pauw

Cornelius de Pauw fue un autor prolífico y muy influyente. Sus múltiples libros sobre los antiguos americanos, egipcios, chinos y griegos fueron editados varias veces y fueron el tema de interminables debates en salones y academias en ambos lados del Atlántico. Sin embargo, hoy en día está prácticamente olvidado. Su obra *Recherches philosophiques sur les américains,* que apareció en Berlín en 1768-1769, mientras su autor estaba en la corte de Federico el Grande, atraído brevemente como lector privado del monarca prusiano, fue concebida como un nuevo enfoque del estudio de los relatos de viajes. Al descartar aquellos que tan sólo reco-

[42] Roubaud, "Préface", en *Histoire générale,* pp. ii-iii.

pilaban relatos de viajes, De Pauw usó los relatos de los viajeros como fuentes para el estudio de preguntas filosóficas apremiantes.[43]

En la época en que De Pauw se dispuso a completar sus *Recherches,* Europa estaba inundada por informes acerca del Nuevo Mundo y por los debates que dichos informes suscitaban. Marineros, comerciantes, pilotos, misioneros y burócratas confirmaban la existencia de guerreras amazonas y de los gigantes de la Patagonia. Informes de comunidades de hermafroditas en Florida, albinos en Darién y amerindios negros en Guyana estaban adquiriendo importancia en Europa mientras los estudiosos luchaban con teorías nuevas de la herencia para explicar los orígenes de las variaciones raciales. Reanimados debates sobre el canibalismo americano proveían argumentos a partidarios involucrados en furiosas batallas ideológicas acerca del carácter verdadero de la naturaleza humana. Las descripciones de la singular fauna y flora de América, y de la aparentemente uniforme complexión física de los amerindios, eran presentadas ya fuera para defender lo existencial del Adán bíblico para eliminarlo de la narrativa histórica.

El análisis de De Pauw de esos maravillosos fenómenos se basaba inicialmente en las formas tradicionales de crítica. Piénsese, por ejemplo, en su análisis de los informes sobre los gigantes de la Patagonia. Primero, identificó todos los relatos en orden cronológico, incluidos los que no decían nada sobre los gigantes. Luego describió las profesiones y la posición social de los testigos (por ejemplo, misionero, comerciante, piloto, viajero filosófico). Por último, enfrentó los relatos entre sí para destacar sus contradicciones, particularmente en lo que se refería a la supuesta estatura de los gigantes. Con base en la suposición de que comerciantes,

[43] Pauw, "Des Patagons", en *Recherches philosophiques sur les américains* (en adelante *RA*), parte iii, sec. ii (vol. 1, pp. 281-282). Usé la edición de 1770. *Recherches* fue publicado originalmente en 1768-1769.

marineros y misioneros eran testigos crédulos, De Pauw alegó que todos esos relatos eran poco fidedignos, porque ni un solo gigante vivo había sido capturado y exhibido, a pesar de que todos los tipos humanos conocidos, incluidos los pigmeos, habían sido exhibidos en Europa. Los huesos del Nuevo Mundo guardados en escaparates de curiosidades que se suponía respaldaban los informes sobre gigantes eran de animales, recolectados por ignorantes sin capacitación en anatomía comparada. En vista de las contradicciones de las fuentes y la ausencia de pruebas materiales, De Pauw dijo con seguridad que los informes de gigantes eran producto de la imaginación.[44]

A pesar de todas sus habilidades para usar las formas tradicionales de crítica, De Pauw privilegió el análisis interno. Sometió los informes a un elaboradísimo examen filosófico en donde la coherencia del testimonio era más importante que el carácter del testigo en cuanto principio crítico de organización. Piénsese, por ejemplo, en su análisis de los informes de las comunidades republicanas de guerreras amazonas, quienes secuestraban hombres vecinos para aparearse y sólo dejaban vivas a sus hijas. Los debates sobre su existencia se recrudecieron después de la publicación en 1745 de la obra de La Condamine, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale.* La Condamine, quien había navegado a Perú con un equipo de académicos franceses encabezado por el matemático Bouguer y el naturalista Godin para resolver una disputa entre cartesianos y newtonianos acerca de la forma de la Tierra, regresó a Francia con las manos vacías, ocho años demasiado tarde para tener algún impacto sobre la resolución del

[44] Pauw, "Défense des 'Recherches philosophiques sur les américains'", en *RA*, vol. 3, cap. 25. John Hawkesworth y Buffon también resumieron las pruebas a favor y en contra de los gigantes comparando y contrastando los relatos de viajes. Sin embargo, llegaron a la conclusión contraria: es decir, los gigantes de la Patagonia sí existían. Hawkesworth, vol. 1, pp. ix-xvi; Buffon, "Sur les Patagons", en *De l'homme,* pp. 358-368.

debate y con un sombrío expediente que mostrar, incluida la muerte de un miembro de su expedición asesinado por una muchedumbre en la ciudad de Cuenca en el territorio que hoy es Ecuador.[45]

Para salvar su reputación y agradar a grandes públicos parisienses, La Condamine organizó su diario en torno de asuntos muy polémicos y de moda. ¿Existían El Dorado (la mítica ciudad de oro) y las amazonas? ¿Podía el curare, veneno amerindio, retener su potente poder paralizante el tiempo suficiente para ser transportado y usado en las guerras europeas? ¿Había una conexión entre los ríos Amazonas y Orinoco, y era posible la navegación transcontinental?

La Condamine formuló su diario como un ataque a las conclusiones alcanzadas sobre estas y otras preguntas por el español Joseph Gumilla (m. 1750), un jesuita encargado de las misiones del Orinoco, que había publicado una historia natural y civil de la región en Madrid en 1741. Gumilla negaba que hubiera una conexión entre el Amazonas y el Orinoco, pero decía que El Dorado sí existía.[46] La Condamine descartó las opiniones de Gumilla porque provenían de un viajero que era al mismo tiempo demasiado escéptico y demasiado crédulo. Por un lado, el jesuita español había decidido desechar pruebas sustanciales de testigos serios que probaban la conexión de los dos ríos. Por otro lado, le había dado demasiado crédito al testimonio de un puñado de amerindios sobre la existencia de El Dorado. Además, La Condamine se negaba a creer el relato de Gumilla sobre

[45] Los modelos mecánicos físicos propuestos por Descartes y Newton predecían dos formas de la Tierra muy diferentes y sólo podían ser confirmados enviando un grupo al polo y al ecuador para medir el movimiento de los péndulos y la longitud de un grado en la curvatura de la Tierra. Con la medición que realizó la expedición a Lapland encabezada por Pierre-Louis Moreau de Maupertius, se solucionó el debate a favor de Newton en 1737. Acerca de este debate y la expedición franco-española a los Andes, véase Lafuente y Mazuecos.

[46] Gumilla, parte 1, cap. 2, pp. 17-18, y cap. 25.

una serpiente que podía atraer animales grandes con su respiración y luego comérselos, a lo que comentó: "Lo dudaría aún si pensara haberla visto".[47]

La Condamine era representativo del viajero filosófico que estaba consciente de las deficiencias de la percepción humana y, por tanto, dudaba del testimonio puro de los sentidos. Para ilustrar esto, la primera página de la *Relation abrégée* muestra un mapa de la cuenca del Amazonas trazado con líneas punteadas por el reputado jesuita Samuel Fritz (1654-1724?), sin la ayuda de telescopios y péndulos, superpuesto con un mapa preciso y confiable dibujado por el mismo La Condamine.

A pesar de las críticas de Gumilla, La Condamine adoptó con gusto los informes de amerindios en lo que se refiere a las amazonas. Puesto que los nativos que afirmaban haber visto a estas guerreras hablaban idiomas mutuamente ininteligibles y, por lo tanto, no podían haberse puesto de acuerdo para engañar a los viajeros europeos, La Condamine decidió creerles. Pensó que la prueba máxima de la existencia de las amazonas no era el testimonio engañoso de los sentidos, sino la lógica. Decía que los amerindios trataban tan mal a sus esposas, que tenía sentido que existieran comunidades de fugitivas. Si los esclavos fugitivos podían formar palenques, las indígenas, que eran más explotadas que los esclavos africanos, bien podrían haber creado comunidades femeninas.[48]

De Pauw, quien consideraba que La Condamine era uno de los pocos testigos confiables que había penetrado en el imperio hispanoamericano, derivó su sombría opinión de los nativos americanos en gran parte del diario del académico francés, en donde La Condamine afirmaba que todos los amerindios eran insensibles y estúpidos por naturaleza.[49]

[47] La Condamine, *Relation abrégée*, p. 168.
[48] *Ibid.*, pp. 101-103.
[49] *Ibid.*, pp. 52-53.

Pero De Pauw se mostró despiadado en lo que se refiere a la creencia de La Condamine en las amazonas. De acuerdo con De Pauw, relatos de comunidades de mujeres que vivían en repúblicas aristocráticas, que secuestraban hombres una vez al año para fecundarse y que mataban a sus hijos varones no tenían mucho sentido. Era cierto, concedía De Pauw, que había mujeres capaces de practicar el infanticidio, pero éstos eran casos aislados. Las comunidades de madres que mataran a sus descendientes iban contra la naturaleza humana, pues la naturaleza había hecho a las madres cariñosas. Las supuestas amazonas no podían ser tanto madres como guerreras. Finalmente, para cerrar su crítica de La Condamine, De Pauw afirmaba que las mujeres podían ser monarcas, pero no podían dirigir repúblicas, donde el poder era administrado por la mayoría.[50] De Pauw también reprobaba a La Condamine por creer en los testimonios orales amerindios. Después de todo, a la gente le gustaba creer en cosas que eran claramente irreales, como los vampiros y los demonios. De Pauw le recordaba a La Condamine lo siguiente: "Las personas de todos lados del mundo son iguales; son niños incapaces de ver e informar [...] Un filósofo —concluía— no debería [por tanto] detenerse a considerar los testimonios [del vulgo] más de lo que haría con las declaraciones de un imbécil".[51]

Este elaborado análisis filosófico de las fuentes llevó a De Pauw a deconstruir los primeros relatos españoles de los imperios amerindios. Según él, la única fuente de la historia de los incas a la que valía la pena ponerle atención era a Garcilaso. Éste había dicho que los incas llevaban sus archivos en quipus, o cuerdas anudadas, no mediante una escritura alfabética. También había sostenido que el gran legislador Manco Cápac había convertido a los salvajes de Cuzco

[50] Pauw, "Des hermaphrodites de la Floride", en *RA*, vol. 2, parte iv, sec. iii, pp. 107-109.

[51] Pauw, *RA*, parte iv, sec. iii (vol. 2, p. 116).

en agricultores civilizados, y que los 11 gobernantes que siguieron a Manco Cápac habían sido sabios y prudentes, extendiendo la civilización y una religión solar humanitaria por todo el Tawantinsuyu a medida que el imperio se expandía con conquistas moderadas. Por último, Garcilaso había argumentado que los incas tenían palacios, ciudades, universidades y observatorios astronómicos, así como leyes piadosas y prudentes. De Pauw leyó a Garcilaso con mucho cuidado y atacó muchas de sus premisas. Aunque consideró que Garcilaso era un chovinista ignorante, se centró en los argumentos de Garcilaso, no en sus motivaciones.[52]

Durante mucho tiempo, los autores habían ya sometido el relato de Garcilaso a la prueba de la consistencia lógica interna. El editor anónimo de la edición francesa de 1744 de la historia de Garcilaso sobre los incas, por ejemplo, encontró fallas en su método, volvió a organizar toda la estructura del texto y convirtió la narración de Garcilaso en una enciclopedia, con entradas sobre las genealogías dinásticas, la astronomía, la agricultura y la religión de los incas. Cuando el editor volvió a organizar el texto, encontró contradicciones. De acuerdo con Garcilaso, la astronomía había madurado en Perú durante el mandato del tercer gobernante inca. El editor consideró que esta afirmación era ridícula, pues era obvio que se necesitaban más de tres generaciones para desarrollar una ciencia tan compleja como la astronomía. El editor no podía saber si Garcilaso estaba mintiendo o si los incas eran, en efecto, más viejos de lo que tradicionalmente se suponía.[53] Antonio de Ulloa también encontró contradicciones en la narración de Garcilaso. El relato que hacía Garcilaso de cuando los incas dejaron de ser salvajes y se convirtieron en una civilización encabezados por Manco Cápac era sospechoso, pensaba Ulloa, porque nadie

[52] Pauw, "Du génie abruti des américains", en *RA*, vol. 2, parte v, sec. i, pp. 169-194.

[53] Garcilaso, *Histoire des Incas Rois* (1774), vol. 2, pp. 39-40.

podría haber transformado una sociedad con tanta rapidez. Sin embargo, en lugar de desechar la historia de Garcilaso sobre los incas, Ulloa concluyó que las sociedades preincas no podían haber sido las bandas de salvajes como Garcilaso había hecho creer a los lectores.[54] En lugar de señalar contradicciones en pasajes aislados como ya lo habían hecho otros, De Pauw desestimó totalmente a Garcilaso.

De Pauw comenzó por resaltar las contradicciones básicas del texto de Garcilaso. Las leyes existían únicamente donde estaban escritas o codificadas, argumentaba De Pauw, por lo que era inherentemente contradictorio afirmar que los incas disfrutaron de leyes sabias cuando carecían de escritura. Las reglas no escritas no eran leyes, pues cambiaban de acuerdo con los caprichos de los tiempos y la imaginación de los tiranos. Había además otras fallas lógicas serias en la narración de Garcilaso. La afirmación de que un hombre, Manco Cápac, había transformado solo a los salvajes montañeses y los había convertido en criaturas civilizadas era a todas luces absurda. A las misiones jesuitas en Paraguay, que recientemente habían logrado transformar a los nómadas guaraníes en agricultores estables y civilizados, les había tomado no menos de cincuenta años; además, habían usado políticas duras para evitar que los nativos escaparan. Las sociedades no evolucionaban dando saltos, sino, como la naturaleza, estaban organizadas por el principio de la plenitud, moviéndose en una secuencia de etapas: uniforme, armoniosa y lentamente. La cronología que Garcilaso hacía de los incas era absurda. Decía que 40 años después de la muerte de Manco Cápac, el nuevo gobernante había construido observatorios en Cuzco para determinar los solsticios y los equinoccios, pero para evolucionar de una etapa de salvajismo a un conocimiento astronómico

[54] Ulloa, "Resumen histórico del origen y sucesión de los incas y demás soberanos del Perú con noticias de los sucesos más notables en el reyno de cada uno", en *Relación histórica,* vol. 4, parte 2, pp. x-xiv.

sofisticado se requerían más de 40 años. Por último, en función de su principio de la evolución armoniosamente integrada de las instituciones sociales, De Pauw insistía en que los incas no podían haber sido una sociedad agrícola avanzada sin tener, al mismo tiempo, hierro, moneda y escritura: todas las tecnologías de las cuales carecían.

De Pauw le apuntó directamente también a otras inconsistencias del relato de Garcilaso. Por ejemplo, Garcilaso había dicho que los gobernantes incas eran patriarcales pero prudentes, preocupados por el bienestar de la mayoría. Pero, ¿cómo podían los gobernantes ser prudentes y gentiles si los incas nunca habían desarrollado instituciones para controlar el poder de sus monarcas? Un patriarca justo y gentil era una contradicción de términos. Así, también, era la idea de que los incas habían librado guerras justas de conquista. Además, incluso si se concede que los incas en realidad eran justos, prudentes y gentiles, ¿cuáles eran las probabilidades, preguntaba irónicamente De Pauw, de tener 12 gobernantes de este tipo en forma consecutiva? De Pauw aplicó las mismas técnicas críticas despiadadas para desarmar todas las versiones españolas de la historia de México. Sin embargo, curiosamente, esas mismas técnicas llevaron a De Pauw a concluir que las sociedades mexicanas indígenas eran más viejas de lo que los historiadores españoles habían hecho creer a sus lectores.[55]

Las *Recherches* de De Pauw desencadenaron una oleada de oposición de los estudiosos que funcionaban con paradigmas críticos más tradicionales. El benedictino Antoine-Joseph Pernety (1716-1801), quien igual que De Pauw era miembro de la Corte de Federico el Grande, respondió por primera vez en 1770. Pernety reunió pruebas de viajeros filosóficos confiables del siglo XVIII que demostraban que el clima de América era templado y benigno, no frío y húmedo

[55] Pauw, *RA*, vol. 2, parte V, sec. I, pp. 195-203, especialmente 200-201.

como sostenía De Pauw. Pernety incluyó el testimonio de Feuillée, Frézier y La Condamine, así como de los viajeros británicos, sobre la base de que, a diferencia de los españoles, provenían de naciones "que no solían exagerar y mentir en sus informes".[56] De Pauw respondió de inmediato, insistiendo en que su libro no trataba sobre el estado actual del Nuevo Mundo, sino sobre su condición cuando llegaron los primeros europeos. Particularmente en América del Norte, los colonos habían despejado bosques, secado pantanos y cultivado la tierra, por lo que los territorios que los viajeros contemporáneos habían visitado ya no eran los lugares que los primeros europeos habían descrito.[57] Pernety respondió con una recopilación de dos volúmenes con extractos de testigos del siglo XVI, la mayoría de los cuales eran españoles. Por lo tanto, simplemente se replegó en los principios críticos del Renacimiento que privilegiaban la autoridad de los testigos.[58]

En *De l'Amérique et des américains, ou Observations curieuses de philosophe La Douceur, qui a parcouru cet hemisphere pendant la derniere guerre, en faisant le noble metier de tuer des hommes sans les manger* (1771), Zacharie de Pazzi de Bonneville *(ca.* 1710-*ca.* 1780) (o Pierre Poivre, Pernety o algún otro escritor) desafió un elemento clave de la teoría de De Pauw: esto es, la idea de que las sociedades no progresan a saltos sino que evolucionan, predecible, lenta y armoniosamente. Todo lo contrario, afirmaba el "philosophe La Douceur", el progreso no era el resultado de una transformación lenta, sino de la casualidad, la innovación tecnológica por azar y los encuentros interculturales. Los

[56] Pernety, *Dissertation sur l'Amérique,* en *RA,* vol. 3, pp. 19-22 y vol. 3, pp. 32-44 ("Du sol de l'Amérique").

[57] Pauw, "Défense des 'Recherches philosophiques sur les américains'", en *RA,* vol. 3, cap. 3, pp. 12-13, y "De l'état de l'Amérique au moment de la découverte, et de son état actuel", en *ibid.,* cap. 12, pp. 54-57.

[58] Pernety, *Examen.*

relatos pasados de las sociedades indígenas del Nuevo Mundo podrían, por tanto, ser confiables.[59] La experiencia personal, no la autoridad, era la base definitiva de la fiabilidad, y por haber pasado nueve años viajando en el Nuevo Mundo, el escritor descartó a De Pauw por ser un filósofo de cafetín, sin capacitación para hablar sobre asuntos americanos. A diferencia del escritor, La Condamine, cuyo testimonio había utilizado De Pauw para caracterizar a los amerindios como inherentemente estúpidos, había visitado sólo una pequeña parte del imperio hispanoamericano, y sus generalizaciones no eran fidedignas. "En cuanto al resto —afirmó el escritor en un pasaje que pretendía ridiculizar la confianza de De Pauw en el testimonio de los viajeros filosóficos sobre los de marineros y comerciantes—, si todos los especialistas en geometría y académicos de Europa dicen negro cuando yo veo blanco, simplemente no les creo".[60]

Al insistir en que la credibilidad del testimonio dependía únicamente de provenir de un testigo, "La Douceur" entendió mal el nuevo arte de la lectura de De Pauw. En todo caso, De Pauw no era alguien que se sintiera desalentado por las críticas, y en 1774 publicó sus *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois,* en donde afinó sus técnicas críticas de lectura interna, esta vez usándolas en contra de las fuentes griegas clásicas sobre el antiguo Egipto y los testimonios jesuitas y chinos sobre China. Nuevamente, De Pauw trabajó con base en la suposición de que los informes de esos testigos "nunca habían sido examinados con el cuidado que merecen" y que la mayoría de los testigos no eran confiables porque tenían "espíritus fácilmente propensos a lo maravilloso".[61]

El resultado del nuevo ejercicio de crítica interna de

[59] Pazzi de Bonneville, cap. 12, pp. 65-67, "Que beaucoup de découvertes son dues au hazard".

[60] *Ibid.,* cap. 14, p. 76; véase también cap. 1, p. 10.

[61] Pauw, "Préface", en *Recherches sus les Egyptiens et les Chinois,* p. vi.

De Pauw dañó la imagen de un Imperio chino virtuoso que tanto se aceptaba en Europa. El tratado de De Pauw se originó en un intento por desacreditar al gran orientalista del siglo XVIII Joseph de Guignes (1721-1800), quien afirmó en 1759 que China era una colonia del antiguo Egipto. Como prueba, Guignes mostró que los ideogramas chinos eran notablemente parecidos al alfabeto fenicio (el cual, a su vez, derivaba de los jeroglíficos egipcios).[62] No muy impresionado por la pericia filológica de Guignes, De Pauw se dispuso a demostrar las historias diferentes de egipcios y chinos. Al describir las diferencias en la dieta, los estilos de pintura, la arquitectura, las ciencias y las instituciones políticas y religiosas de las dos naciones, comparó la sabiduría médica, la piedad religiosa, el equilibrio político y el buen gusto de los antiguos egipcios con la mala dieta, el despotismo, la falta de conocimiento astronómico, la absurda filosofía moral y la estética superficial de los chinos. China era una nación donde gobernaban eunucos, donde el infanticidio y la tortura eran endémicos y donde las hambrunas y las plagas ocurrían con frecuencia. China no sólo era un desierto, sostenía De Pauw, porque la población había abandonado el campo para vivir en ciudades costeras (que daban a los extranjeros la falsa impresión de ser muy pobladas), sino que se fomentaba la esclavitud, la poligamia y la servidumbre femenina. Por último, China era una tierra de monjes ignorantes e intolerantes y de cortesanos que dependían totalmente de Europa para conocimientos astronómicos y del calendario.[63]

Esto levantó una ola de furiosas respuestas de parte de los sinófilos franceses. Jesuitas, fisiócratas (quienes pensaban que China era un Estado agrícola ideal dirigido por monarcas absolutos ilustrados) y Voltaire (quien encontró en la filosofía moral china un aliado en su lucha por insti-

[62] Guignes, *Mémoire*.

[63] Pauw, *Recherches sur les Egyptiens et les Chinois*. Véase también la edición inglesa, *Philosophical Dissertations*.

tuir una filosofía moral secular) arremetieron furiosos contra De Pauw.[64] Un autor en particular buscó desafiar el rechazo de De Pauw hacia las fuentes griegas, europeas y chinas. Jean-Benoît Schérer (1741-1824), un diplomático alemán en la corte de San Petersburgo, le llamó la atención a De Pauw por no querer considerar "cuando menos los más débiles trazos de verosimilitud *[vraisemblance]* encontrada dispersa en los escritos de la antigüedad", particularmente Filóstrato, Estrabón, Plinio, Plutarco y Heródoto. Más problemático era el hecho de que De Pauw había definido como ficción los relatos sobre China de luminarias jesuitas como Antoine Gaubil (1689-1759) y como fabuloso el testimonio de autores prestigiados como el abate Noël-Antoine Pluche (1688-1761), Etienne Fourmont (1683-1745) y Thomas Shaw (1694-1751).[65] Respaldándose en el humanista que privilegiaba a los testigos, Schérer argumentó que era imposible que "todos los sabios se hubieran aliado

[64] *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts*, vol. 2, pp. 356-374, 408-412, y vol. 16, pp. 218-265; Voltaire, "Lettres chinois".

[65] Etienne Fourmont, *Meditationes sinicae, inquibus 1° consideratur linguae philosophicae atque universalis natura 2° lingua sinarum mandarinica, tum in hieroglyphis, tum in monosyllabis suis... talis esse ostenditur 3° datur eorundum hieroglyphorum... lectio et intellectio* (París, Musier, 1737); *id.*, *Linguae Sinarum Mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, Latinè, et cum characteribus Sinensium: Item Sinicorum Regiae Bibliothecae librorum catalogus, denuò, cum notitiis amplioribus et charactere Sinico* (París, Josephi Bullot, 1742); Antoine Gaubil, *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques, chronologiques et physiques, tirées des anciens livres chinois ou faites nouvellement aux Indes, à la Chine et ailleurs, Tome II. III* (París, Rollin, 1732); *id.*, *Histoire de Gentehiscan et de toute la dinastie des Mongous ses successeurs, conquérans de la Chine; tirée de l'histoire chinoise* (París, Briasson [etc.], 1739); *id.*, *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale* (París, N. M. Tilliard, 1770); *id.*, *Correspondance de Pékin*, 1722-1759 (Ginebra, Librairie Droz, 1970); Thomas Shaw, *Voyages de Monsr. Shaw, M.D. dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant: contenant des observations géographiques, physiques, philologiques et melées sur les royaumes d'Alger et de Tunis, sur la Syrie, l'Egypte et l'Arabie Petrée* (La Haya, J. Neaulme, 1743).

para darle al público sólo fábulas sobre China" y que era aún menos probable que "estuvieran tan prejuiciados y carentes de juicio para no distinguir la verdad de la falsedad".[66]

No está claro quién fue el vencedor de cara a la opinión pública ilustrada, pero las *Recherches* de De Pauw sobre chinos y egipcios llegaron a disfrutar de gran popularidad, particularmente en Alemania.[67] En 1776, De Pauw fue invitado a escribir el artículo "Amérique" para el suplemento de la *Encyclopédie,* en donde encontró espacio, una vez más, para dar rienda suelta a su apasionada crítica del poder de los sentidos no entrenados y sin domesticar para comprender el mundo.[68] Éste no es el lugar para examinar el efecto que las técnicas críticas de De Pauw tuvieron sobre la Ilustración. Baste decir que prevalecieron cuando menos en el noroeste de Europa y ejercieron gran influencia sobre autores prominentes. Ya he mencionado la crítica de Adam Smith a las fuentes españolas posterior a la publicación de De Pauw. Éste influyó también en la obra del abate Raynal, particularmente en su compendio filosófico de relatos de viajeros, *Histoire philosophique des deux Indes,* una obra muy popular en la Francia de fines del siglo XVIII, que desempeñó un papel importante para articular el descontento político en vísperas de la Revolución.

Los estudiosos han notado correctamente que la obra de Raynal, *Histoire philosophique* (particularmente las últimas dos ediciones), fue escrita por una *société de gens de lettres* que contaba con Diderot entre sus más importantes miembros. También se ha afirmado correctamente que esta *Histoire philosophique* colectiva buscaba ofrecer una nueva ideología colonial y una poderosa crítica republicana del antiguo régimen.[69] *Histoire* es en realidad un trabajo mo-

[66] Schérer, cap. 10, p. 219.
[67] Gerbi, *La disputa,* pp. 188-190.
[68] Pauw, "Amérique", vol. 1, pp. 344-354.
[69] Pagden, *Lords,* pp. 163-177.

desto y carente de originalidad. Desde el inicio de su carrera de un joven provinciano que se abría paso en la sociedad parisina, Raynal había conocido de cerca el género de relatos de viajeros. Paradójicamente, Raynal remplazó al abate La Porte como párroco de Saint-Sulpice cuando éste se fue para convertirse en uno de los principales editores de las compilaciones de viajes en Europa. Además, de 1747 a 1752, como corresponsal literario de la duquesa Luise Dorothea de Saxe-Gotha, Raynal escribió numerosas reseñas críticas de compendios de relatos de viajes.[70] Tanta familiaridad y descontento con los compendios hizo que Raynal escribiese su propia recopilación, la *Histoire philosophique.* En ella, Raynal hizo uso de los relatos de viajes para hacer la crónica de la expansión europea hacia Oriente y las Indias Occidentales y para describir la transformación de Europa y sus sociedades coloniales en una comunidad comercial global.[71] Sin embargo, la *Histoire philosophique* de Raynal tiene claros precedentes en la obra *Navigantium* de Harris e *Histoire des navigations* de Brosses, textos que ya habían probado el papel civilizador e integrador del comercio.

Lo interesante aquí es que la *Histoire philosophique* de

[70] Feugère, p. 5. Raynal, "Extrait des Observations curieuses de l'abbé Lambert sur l'Asie, l'Afrique et l'Amerique", en Grimm, vol. 1, p. 221; y Raynal, "Sur l'histoire générale, civile, naturelle, politique et religieuse de tous les peuples du monde par M. l'abé Lambert", *ibid,* vol. 1, p. 432. La crítica que Raynal hace a Lambert se centra, entre otras cosas, en que éste "carece absolutamente de orden" y "carece de discernimiento para elegir las fuentes", en particular su credulidad acerca de los informes jesuitas. Véase también de Raynal, "Sur un Voyage de Turquie et de Perse par M. Otter", en *ibid.,* vol. 1, p. 161, en donde se burla de Otter por no hacer nada filosófico con sus dispersas y poco sistemáticas observaciones. Esta evaluación contrasta con "Sur l'Histoire naturalle de l'Islande, du Groenland et du détroit de Davis par M. Anderson", *ibid.,* vol. 2, p. 154, en donde Anderson aparece como un viajero filosófico "que desengaña al público de las fabulosas absurdidades [acumuladas por los viajeros que han informado sobre estos lejanos lugares]".

[71] Feugère, pp. 103-116, 184-185.

Raynal cambió sustancialmente a medida que pasó por tres ediciones distintas. Queda claro que muchos de los cambios se debieron en gran parte a la asimilación de las ideas críticas de De Pauw. En la primera edición de 1770, Raynal asumió un tono crítico que habría deleitado a De Pauw. "Los hechos como las plantas —sostenía Raynal— sufren alteraciones a medida que se alejan de su fuente original. La verdad se convierte en error mientras la distancia del tiempo y el lugar ayudan a ocultar las causas [de los sucesos]. A medida que se popularizan las mentiras, comienzan a disfrutar de un derecho no prescrito, en función de la credulidad del ignorante y el silencio de los sabios, pues aquél no se atreve a dudar y éstos no se atreven a cuestionar".[72] Raynal no sólo compartió el descontento de De Pauw con las "falsas opiniones", sino que también pensó que de todos los lugares del orbe, el Nuevo Mundo era el menos conocido. Haciendo eco de las ideas que al parecer eran compartidas por los sabios de la época, Raynal sostuvo que el público no debía esperar encontrar en los escritos de "soldados bárbaros, comerciantes rapaces y misioneros" una descripción precisa de América. Según Raynal, esos viajeros ya habían resultado ser claramente incapaces "de describir con precisión y de manera filosófica esta [nueva] mitad del universo". Era tarea del compilador filosófico cosechar las semillas de la verdad enterradas en los informes de los viajeros a fin de "ver América cuando menos como la hizo la naturaleza".[73] Mas, a pesar de todas estas afirmaciones, en la primera edición de 1770, Raynal no cuestionó la autoridad de las fuentes españolas.

En los libros 6 y 7 de la edición de 1770, Raynal confrontó los relatos de México y Perú. En el libro 6, expresó una alta estima por los mexicas, precisamente porque decidió creer en los relatos españoles, pero identificó una ten-

[72] Raynal, *HP* (1770), vol. 1, p. 76.
[73] *Ibid.*, vol. 6, pp. 188-189.

sión en las fuentes españolas. De acuerdo con las fuentes, los mexicas habían carecido de tecnologías tales como la escritura, los instrumentos de hierro y bestias de carga; sin embargo, esas mismas fuentes afirmaban que los aztecas habían podido construir majestuosas ciudades, palacios y templos. De Pauw de inmediato habría tirado a la basura esos informes por ser contradictorios y poco confiables. Raynal, sin embargo, pensó de otro modo y concluyó que los mexicas eran una nación de genio sin paralelo, capaz de asombrosas proezas arquitectónicas con recursos muy limitados.[74]

Raynal mantuvo la misma admiración exagerada por las civilizaciones amerindias en el libro 7, dedicado a Perú y a los incas. Manco Cápac, el gobernante inca que había civilizado a los peruanos, fue uno de los mayores legisladores en la historia humana, decía Raynal, superado sólo por Confucio, quien había vuelto virtuosos a los chinos sin recurrir a cultos religiosos supersticiosos.[75] Creyendo ciegamente a Garcilaso, Raynal describió a la sociedad inca como uno de los sistemas de gobierno más humanos en los anales históricos.[76]

Sin embargo, en 1774, después de haber leído a De Pauw, Raynal dejó de lado su visión de los aztecas y los incas como sociedades avanzadas. En la segunda edición de la *Histoire philosophique* Raynal comparte con De Pauw el mismo desprecio por las fuentes españolas. Las inconsistencias en las fuentes españolas que habían llevado a Raynal a saludar la creatividad sin precedente de los mexicas en 1770 en la edición de 1774 se convierten en el fundamento de su escepticismo. Los informes sobre templos y ciudades majestuosas ante la ausencia de instrumentos de hierro, escritura y bestias de carga, decía Raynal, haciendo eco de De Pauw, sólo podrían ser el producto de percepcio-

[74] *Ibid.*, libro 3, pp. 34-35.
[75] *Ibid.*, libro 3, p. 110.
[76] *Ibid.*, libro 3, pp. 110-118, 138-139, 147-149.

nes indisciplinadas y poco filosóficas de los autores españoles.[77]

En su tratamiento de los incas en la segunda edición, Raynal introdujo una curiosa división entre los relatos españoles sobre el sistema de gobierno inca y las descripciones de la cultura material inca. Las descripciones españolas de los caminos, acueductos, fortificaciones, palacios, templos y ciudades incas eran claramente producto de una febril imaginación. Contradecían las pruebas contemporáneas de testigos doctos, tales como La Condamine, Frézier, Ulloa y otros que no habían encontrado suficientes pruebas arqueológicas.[78] Sin embargo, es muy curioso que Raynal haya mantenido que las fuentes eran confiables en lo que se refiere a las descripciones del sistema de gobierno inca. De acuerdo con los relatos españoles, los incas no habían tenido un concepto de la propiedad privada; la tierra se asignaba a las familias para que la cultivaran, pero nunca para venderla, transferirla o disponer de ella a voluntad, y, de acuerdo con este sistema, la agricultura inca había prosperado. Raynal pensaba, como un típico economista político ilustrado, que la ausencia de propiedad privada era una receta para la pobreza y falta de desarrollo, no de prosperidad agraria. Había también otra inconsistencia en las fuentes españolas. Las fuentes, en particular Garcilaso, representaban a los gobernantes incas como patriarcas prudentes y gentiles, siempre preocupados por el bienestar de la mayoría. Pero esas mismas fuentes no describían ningu-

[77] Raynal, *HP* (1774), vol. 3, cap. 9, pp. 43-44, y cap. 11, pp. 53-54. En la tercera edición (1781), Raynal amplió su crítica a las fuentes coloniales españolas sobre los mexicas y agregó muchas páginas nuevas que seguían muy de cerca los señalamientos críticos de De Pauw; véase Raynal, "Idée qu'on doit se former du Mexique avant qu'il fut soumis à l'Espagne", en *HP* (1781), vol. 3, libro 6, cap. 20, pp. 243-257. En esta edición, Raynal también modificó su enfoque de China para ajustarse a las opiniones de De Pauw e introdujo una sección que resumía la representación negativa de éste sobre la sociedad china; véase *ibid.*, vol. 1, pp. 138-153.

[78] Raynal, *HP* (1774), vol. 3, pp. 128-132.

na institución encargada de controlar el poder de esos monarcas absolutos. De Pauw ya había identificado esta incongruencia y había, por tanto, descartado los relatos españoles. Sin embargo, Raynal leyó las fuentes con mayor profundidad y descubrió en ellas una solución a las contradicciones. La prosperidad agrícola inca ante la ausencia de propiedad privada y el patriarcado gentil inca ante la ausencia de instituciones de control eran posibles porque los ingresos del Estado provenían de las tierras adjudicadas a los incas, no del tributo personal. En el sistema de gobierno inca, según lo indicaban las fuentes españolas, el monarca estaba obligado a tratar bien a los trabajadores de forma tal que éstos trabajaran la tierra del gobernante. El tributo de trabajo también significa que el ingreso no era elástico, lo que era poner un límite al despotismo y la corrupción de la corte, y, por tanto, de la tiranía inca.[79] Habiendo usado las fuentes españolas para reconstruir este elaborado sistema de controles indirectos y balances, Raynal concluyó que las fuentes eran confiables porque los españoles eran sencillamente demasiado ignorantes para haber inventado un sistema tan complejo. "De acuerdo con varios filósofos —sostenía Raynal—, esas descripciones [de los incas] son el producto de la imaginación naturalmente exaltada de unos cuantos españoles; sin embargo, ¿cuántos forajidos entre los destructores de esta brillante área del Nuevo Mundo *(cette partie brillante du nouveau monde)* eran lo suficientemente cultos para haber inventado una fábula tan bien diseñada?" Las imaginaciones como las de los españoles no podían haber inventado una utopía política tan filosófica.[80] El tropo de que la ignorancia misma de los observadores españoles aseguraba la limitada confiabilidad de las fuentes españolas persistió. Se convirtió en un principio crítico clave de la obra de William Robertson, *History of America*.

[79] *Ibid.*, vol. 3, pp. 114-127.
[80] *Ibid.*, vol. 3, pp. 127-128.

La crítica de las analogías clásicas en la historiografía del Nuevo Mundo

En 1777, William Robertson, rector de la Universidad de Edimburgo y jefe de la Iglesia Presbiteriana Escocesa, publicó su obra *History of America*. Hacía ya mucho tiempo que Robertson se preocupaba por explicar las causas de la expansión comercial europea y para ello escribió historias de Escocia (1759) y de Carlos V (1769). En su *History of America*, trabajando a la sombra de De Pauw y Raynal, buscaba explorar la expansión de Europa hacia el Nuevo Mundo. Como historiador humanista, Robertson era heredero de Cicerón y aspiraba a persuadir el público por medio de la retórica magistral. Su *History of America* incluía prolongados relatos de los viajes de descubrimiento de Colón y de las conquistas de México y Perú por parte de Cortés y Pizarro que fueron recogidos, según afirma David Brading, de los escritos del cronista real español de las Indias, Antonio de Herrera y Tordesillas (m. 1625).[81]

Robertson era también un anticuario que gustaba de coleccionar y estudiar manuscritos y libros raros y sopesar la credibilidad de las fuentes. Sin embargo, a diferencia de De Pauw y Raynal, no pretendía ofrecer un análisis concienzudo de los relatos de los viajeros del Nuevo Mundo. Más bien, la historia de Robertson buscaba rechazar el uso promiscuo de analogías clásicas para estudiar los sistemas de gobierno amerindios precolombinos. Por lo tanto, el principio guía de su trabajo fue demostrar que los testigos que no entendieron las reglas de la evolución social extrajeron analogías falsas en sus relatos que produjeron profundas distorsiones del pasado.

El uso de las analogías clásicas para interpretar los sis-

[81] Brading, *The First America*, pp. 432-441.

temas de gobierno amerindios precolombinos carecterizó toda la historiografía española de los siglos XVI y XVII. Bartolomé de Las Casas (1474-1566) en *Apologética historia sumaria* (antes de 1559) defendió los derechos amerindios describiendo los gobiernos precolombinos indígenas como sociedades clásicas en lo que se refiere a religión, economía y política. De la misma manera, en *Comentarios reales de los incas* (1609), Garcilaso presentó el Imperio inca como la versión mejorada en el Nuevo Mundo del Imperio romano: Roma y los incas habían allanado el terreno para la difusión del cristianismo. Finalmente, en 1684, en su influyente *Historia de la conquista de México,* Antonio de Solís (1610-1686) presentó a Cortés como un Alejandro moderno, y a los aztecas como virtuosos persas.

A medida que crecía el interés en los fenómenos religiosos clásicos como manifestación de una mentalidad primitiva, el uso de las analogías clásicas para interpretar las sociedades amerindias se consolidó aún más. Frank Manuel ha demostrado que, desde mediados del siglo XVII, los eruditos europeos habían comenzado a leer los antiguos mitos griegos y romanos no como sofisticadas alegorías morales, políticas o filosóficas, sino como confusos productos del miedo y la ignorancia. En el proceso, estudiosos y anticuarios se interesaron profundamente en describir los "salvajes" contemporáneos como sociedades clásicas estancadas.[82] Los autores suponían que los amerindios habían quedado misteriosamente atrapados en etapas del progreso comparables con las de las antiguas sociedades mediterráneas.[83] *La vie et les moeurs des sauvages américains comparée aux moeurs des premier tems* (1724-1732) de Joseph François Lafitau (1670?-1740?), un jesuita que pasó muchos años como misionero en la América del Norte francesa, representa esta tradición. Combinando etnografía clásica y americana en una fructí-

[82] Manuel, cap. 1.
[83] Meek, cap. 2.

fera fertilización cruzada, Lafitau quiso demostrar que, al igual que los antiguos romanos y griegos, los hurones y los iroqueses contemporáneos pensaban simbólicamente, y que ellos tenían credos y rituales parecidos.[84]

Sin embargo, durante al transcurso del siglo XVIII, algunos autores se mostraron renuentes a usar esas comparaciones. De Pauw fue uno de ellos. Al alegar que Garcilaso había descrito engañosamente la sociedad inca como del tipo romano, descartó las afirmaciones del peruano. A De Pauw tampoco le impresionó la erudición de Lafitau.[85] Entre los que rechazaron con más fuerza el uso de analogías clásicas se encontraba William Robertson, quien atribuyó los orígenes de las distorsiones perceptuales de los informantes europeos del Nuevo Mundo al uso promiscuo de símiles clásicos. Al igual que De Pauw y Raynal, Robertson partió de la suposición de que no debe creérsele ni siquiera a los testigos "a cuyos testimonios se les debe gran respeto" si describen cosas que van en contra del sentido común. Luego de someterlos a las formas de crítica interna que De Pauw había introducido, Robertson desechó los relatos españoles sobre lo populoso de la América precolombina.[86] Supuso que los testimonios de "viajeros vulgares, marineros, comerciantes, bucaneros y misioneros" ofrecían,

[84] Me siento inclinado a concordar con Sabine MacCormack, quien, discrepando implícitamente de Frank Manuel, ha dicho que si bien el estudio del paganismo greco-romano y las antigüedades amerindias se sobreponen, siguen siendo básicamente dos tradiciones distintas, que se separaron a mediados del siglo XVIII. Las analogías paganas clásica y amerindia fueron el resultado de esfuerzos cristianos por demostrar los orígenes bíblicos comunes de ambos pueblos, cuyos mitos conservaban recuerdos borrosos y distorsionados de la historia bíblica. Una vez que la autoridad de la Biblia como texto histórico autorizado fue atacada en el siglo XVIII, la funcionalidad de esas analogías se deshizo. Véase MacCormack, "Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism", esp. pp. 79 y 119.

[85] Sigo la quinta edición de 1788 de *History of America* (en adelante *HA)*, en *Works of William Robertson*, vol. 9, p. 81.

[86] *Ibid.*, vol. 10, pp. 280-281.

por lo general, sólo "comentarios superficiales". Era deber del crítico, afirmaba Robertson, "detenerse y, comparando los hechos objetivos, intentar descubrir" lo que los testigos realmente habrían visto si sus sentidos y mentes hubieran estado debidamente capacitados.[87] Para ver los objetos "tal como son", era necesario superar "prejuicios vulgares" y "poseer no menos imparcialidad que discernimiento". Además, el observador no debía "dejarse llevar" por las apariencias.[88]

Desde que *sir* Francis Bacon dijo que los nombres, los "ídolos del mercado", daban forma a la manera en que el pueblo percibía la realidad, los eruditos comenzaron a prestar atención a la manera en que los misioneros habían creado una ilusión falsa acerca de las sociedades que describían al usar ciertos términos.[89] Brosses, el mismo que buscó ofrecer un nuevo patrón ideológico de la expansión colonial francesa, llamó la atención en *Du culte des dieux fétiches* (1760) al poder que tenía el uso de términos en determinar las percepciones de los eruditos tanto de los "salvajes" como del pasado egipcio: "Entre los salvajes, los nombres de 'Dios o Espíritu' no significan lo mismo que para nosotros. Al razonar acerca de su [primitiva] manera de pensar, debemos [...] tener cuidado de no atribuirle a ellos nuestras propias ideas [...] y no imputarles nuestros principios o razonamiento".[90] Ni los jeroglíficos egipcios ni los fetiches de Guinea, decía Brosses, representaban conocimiento sofisticado almacenado en símbolos arcanos de animales. Más bien, eran manifestaciones de un culto primitivo hacia los animales. Al usar el nombre "Dios" para describir credos primitivos, los estudiosos habían distorsionado la verdadera

[87] *Ibid.*, vol. 9, p. 58.

[88] *Ibid.*, vol. 10, p. 315.

[89] Francis Bacon, *Novum Organum*, en *Works*, vol. 4, libro 1, aforismos lix-lx, pp. 60-61.

[90] Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (Ginebra, 1760), p. 200; citado en Manuel, p. 206.

naturaleza de las religiones contemporáneas de África y el antiguo Egipto. En 1767, Adam Ferguson (1723-1816), quien junto con Robertson era un destacado miembro de la Ilustración escocesa, criticó a los historiadores que usaban palabras como "realeza" y "nobleza" para describir a los gobernantes medievales. Los públicos modernos leían esos términos desde su propia experiencia, es decir, donde los plebeyos y los nobles no se mezclan. Pero en la Edad Media, los gobernantes ayudaban a sus sirvientes y no rehuían el trabajo manual. Emplear categorías sociales contemporáneas para describir a los gobernantes del pasado sólo servía para confundir, más que para iluminar, el pasado.[91]

Inspirado por la crítica baconiana de la falsa ilusión perceptual causada por los ídolos del mercado (el mal uso de términos), Robertson afirmaba que los relatos tradicionales sobre el Nuevo Mundo habían usado "nombres y frases apropiadas para las instituciones y refinamientos de la vida elegante", para referirse a lo que eran, de hecho, salvajes americanos.[92] Sobre la base de las analogías clásicas, los observadores no filosóficos en América habían llamado a los nimios gobernantes, "emperadores"; a las chozas, "palacios"; y a unos cuantos adláteres, "cortes". De acuerdo con Robertson, de todos los testigos, los españoles en particular, que estaban "lejos de poseer las cualidades necesarias para entender el impresionante espectáculo desarrollándose frente a ellos", habían aplicado "estándares de excelencia" para juzgar otras sociedades.[93] "Absortos por las doctrinas de su propia religión, y habituados a sus instituciones", los frailes católicos se dedicaron a descubrir misterios sublimes y com-

[91] Ferguson, parte ii, sec. 1, pp. 79-80.

[92] Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 10, p. 315.

[93] *Ibid.*, vol. 9, p. 53. Sin embargo, Robertson pensó muy bien de Antonio de Ulloa y Jorge Juan y Santacilia y los incluyó en una lista de observadores confiables, junto con La Condamine, J. B. T de Chanvalon *(Voyage a la Martinique* [1763]), y el jesuita español Miguel Venegas *(History of California* [1759]). Véase Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 9, pp. 378-381.

plejas instituciones religiosas que "se parecían a los objetos de su veneración" entre los primitivos. Robertson concluía: "En esos guías tan poco inteligentes y crédulos, podemos poner poca confianza".[94]

Para entender por qué Robertson rechaza el uso de analogías clásicas y cristianas para interpretar las sociedades amerindias, necesitamos recurrir brevemente a los principios teóricos que organizaban su historiografía. Al igual que Raynal, Robertson era, en palabras de J. G. A. Pocock, un "humanista comercial", es decir, un erudito que buscaba probar que el surgimiento del comercio no amenazaba las virtudes cívicas.[95] En el volumen introductorio de su *History of the Reign of the Emperor Charles V* (1769), Robertson ofrecía un extraordinario análisis sociológico de la decadencia de Roma y el surgimiento de los estados europeos modernos. A diferencia de los humanistas cívicos tradicionales, quienes interpretaban la decadencia de Roma como el resultado del triunfo del lujo oriental feminizante sobre las virtudes republicanas virilizantes, Robertson alegó que Roma se vino abajo por falta de controles políticos adecuados. La falta de parlamentos, no el comercio excesivo, provocaron la decadencia de la nación. El progreso, según Robertson, era el resultado de domesticar las pasiones violentas y del crecimiento de las necesidades y deseos entre los individuos egoístas. Las Cruzadas, los nuevos descubrimientos, el surgimiento de ciudades y el desarrollo de las cortes de justicia habían provocado que las nuevas naciones europeas desarrollaran sin querer el comercio y controles internos y externos del poder. Con la evolución de los modos de producción de la caza al pastoreo, a la agricultura y al comercio, las necesidades y los deseos individuales

[94] *Ibid.*, vol. 9, pp. 187-188.

[95] Sobre el humanismo "comercial" del siglo xviii, véase Pocock, pp. 103-123, y todas las contribuciones de Hont e Ignatieff.

se multiplicaron y, con ellos, la sociabilidad. A medida que aumentó la división del trabajo, también lo hizo la dependencia mutua, la cual, a su vez, hizo que los pueblos refinaran su sociabilidad y pusieran a trabajar su razón en la búsqueda de sus propios intereses. En el transcurso de la creación de las sociedades comerciales, las pasiones violentas dieron lugar a la cortesía y la prudencia.[96]

Esta visión de la historia animó a Robertson a ver el mundo como un museo viviente en donde diferentes pueblos ocupaban distintos niveles en un gran cuadro de desarrollo emocional y económico. Se volvió un lugar común en la época de Robertson que la expansión europea de los dos siglos anteriores había posibilitado el acceso a tipos de experiencia humana nunca antes catalogados. De acuerdo con Edmund Burke, amigo de Robertson, la Tierra era "[un] gran mapa de humanidad desenrollado completamente [en donde] ningún estado de gradación de barbarismo y ningún modo de refinación está [ausente]".[97] A los ojos de Burke, el genio de Robertson radicaba en su uso creativo de este enorme museo nuevo para ir más allá de la historia de progreso que los clásicos de la Antigüedad habían ofrecido. Robertson pensaba que América guardaba la llave para entender las primeras etapas de la mente, etapas que los escritores antiguos nunca habían conocido. América era el lugar donde "el hombre aparece en su forma más tosca en la cual podemos concebir que subsista" y, por tanto, un lugar donde se podía "examinar los sentimientos y actos de los seres humanos en la infancia de la vida social".[98] Los observadores

[96] Robertson, "A View of the Progress of Society in Europe", en *History of Charles V*, en *Works*, vol. 4. Puede encontrarse un estudio más detallado del humanismo "comercial" de Robertson en O'Brien, esp. pp. 58-60. Para descripciones más generales de las opiniones de los siglos XVII y XVIII del comercio y la domesticación de las pasiones, véase Hirschman.

[97] Burke a Robertson, citado en Stewart, "Life of Robertson", en *Works*, vol. 1, pp. lix-lx.

[98] Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 9, pp. 50-51.

no filosóficos no se habían percatado de que la crucial distinción entre América y el mundo antiguo era que pertenecían a etapas distintas del desarrollo social y por ello no podían ser comparados. Las percepciones engañosas se originaron en un esfuerzo por comprender a los amerindios a través de ojos solamente capacitados para ver el mundo clásico.

Esas críticas de los observadores ingenuos, particularmente españoles, no ocasionaron que Robertson descartara los primeros relatos europeos sobre el Nuevo Mundo. Al igual que Raynal, Robertson quería leer más profundamente los relatos para identificar una pizca de verdad. Versado en una larga tradición historiográfica crítica que sostenía que no había que descartar como fuentes ni siquiera las fábulas antiguas, sino más bien interpretarlas como referencias veladas a realidades históricas pasadas, Robertson pensaba que la responsabilidad del erudito consistía en despojar a las fábulas de sus aditamentos fantásticos para reconstruir la historia de los pueblos antiguos y las migraciones.[99] No estaba, por cierto, dispuesto a dar "una apresurada aprobación, en función de la más pequeña prueba, de lo que tuviera la apariencia de ser extraño y maravilloso". Pero tampoco estaba dispuesto a descartar nada. Sería pretencioso, decía, "ponerle límites a la fertilidad [de la naturaleza] y rechazar indiscriminadamente todo relato que no concuerde a la perfección con nuestras limitadas observaciones y experiencia".[100] Esta ambivalencia lo llevó a afirmar que escritores como De Pauw habían llevado demasiado lejos la crítica de las fuentes españolas. "La cálida imaginación de los escritores españoles [por cierto] había añadido cierto adorno a sus descripciones —sostenía—,

[99] Erasmus, pp. 74-98, 114; Manuel, pp. 90-93. Para una historia muy superficial de la crítica histórica en la Universidad de Edimburgo durante los años de formación de Robertson, véase Sharp.

[100] Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 9, pp. 75-76.

[pero esto no podía] justificar el tono petulante y perentorio con el que varios autores habían pronunciado que todos sus relatos eran ficciones de hombres que querían engañar, o que estaban fascinados por lo maravilloso".[101]

Al igual que Raynal, Robertson sostenía que algunas descripciones españolas de las sociedades amerindias debían ser correctas porque describían instituciones que los testigos no conocían por su experiencia en Europa y por ende no podían haber inventado. Por ejemplo, los testigos españoles habían ofrecido descripciones de instituciones aztecas tales como el servicio postal, regulaciones urbanas y algunas formas de administración de justicia que eran desconocidas para los europeos del siglo XVI. "¿Quién, entre los destructores de este gran imperio —preguntaba retóricamente Robertson—, estaba tan ilustrado en la ciencia, o tan atento al progreso y las operaciones del hombre en la vida social, para formular un sistema ficticio de políticas, tan bien combinado y tan congruente, como el que esbozan en sus relatos del gobierno mexicano?" Era difícil creer "que los iletrados conquistadores del Nuevo Mundo hubieran formado, en cualquier caso, una concepción de las costumbres y las leyes más allá del estándar de progreso de su propia época y su propio país".[102] El énfasis en la ignorancia española obligó a Robertson, como le había sucedido antes a Raynal, a reconocer que algunas de esas fuentes podían, de hecho, decir la verdad.

El economista político italiano Gian Rinaldo Carli (1720-1795) también empleó el tropo de la ignorancia española para validar algunos de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo. En 1780, en su *Lettere americane,* Carli trató de demostrar que el sumergido continente de la Atlántida alguna vez había conectado al Nuevo y al Viejo Mundo. Este puente de tierra aparentemente había permitido las prime-

[101] *Ibid.*, vol. 10, p. 316.
[102] *Ibid.*, pp. 317-318.

ras migraciones, pero la Atlántida se hundió antes de que se desarrollaran, por lo menos, el hierro, la moneda metálica y la escritura en el Viejo Mundo, lo que explicaba por qué los amerindios no tenían ninguno de éstos. Si bien su historia de América estaba escrita con el mismo tono conjetural y filosófico de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson, Carli llegó a conclusiones muy diferentes respecto de los incas. Si bien era demasiado moderno para no ser crítico de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo, Carli luchó por seguir a Garcilaso al describir la sociedad inca como un sistema de gobierno virtuoso del tipo clásico. Al igual que sus predecesores Robertson y Raynal, Carli le otorgó credibilidad a las fuentes españolas para apoyar su visión de los incas, en parte sobre la base de que los observadores españoles eran demasiado ignorantes para haber inventado por sí solos utopías políticas. Algunas de esas fuentes eran confiables porque eran "públicas", decía Carli; esto es, habían sido escritas para poderosos mecenas que habrían castigado a los escritores de haber sabido que les mentían.[103] Otras fuentes eran confiables porque contenían descripciones de sistemas de gobierno indígenas que eran demasiado complejos para ser fraudulentos. Ninguno de los primeros observadores españoles, incluido el jesuita José de Acosta (1539-*ca.* 1600), a quien Robertson admiraba como filósofo, había tratado de entender las causas de los fenómenos que observaron, pensaba Carli. Puesto que esos observadores describieron instituciones sociales que no podían haber inventado, sus informes eran necesariamente confiables.[104]

La ambivalencia de Robertson y Carli acerca del valor de las fuentes españolas era característica de la nueva historio-

[103] Carli, parte 1, carta i, p. 4; carta ii, pp. 7-8; carta iv, pp. 18-29; carta v, pp. 36-42. A fines del siglo xvii, el benedictino Jean Mabillon había introducido la idea de que sólo las fuentes "públicas" eran confiables; véase Barret-Kriegel, *Défaite de l'érudition*, pp. 158-175.

[104] Carli, parte 1, carta xv, p. 122; carta xvi, pp. 122-124.

grafía del Nuevo Mundo que surgió después de las *Recherches* de De Pauw y de la *Histoire philosophique* de Raynal. Un nuevo arte de la lectura, que a fin de atribuir crédito privilegiaba la consistencia lógica de los testimonios, demostró las contradicciones en la mayoría de las historias españolas de América y sus pueblos. Los reporteros, ignorantes españoles, habían sido fácilmente engañados por semejanzas superficiales entre las sociedades nuevas que encontraban y las propias. Por ejemplo, habían usado promiscuamente las analogías clásicas, representando las sociedades de los incas y los mexicas como sistemas de gobierno virtuosos del tipo romano. Los frailes supersticiosos habían agregado capas de confusión cuando leyeron las religiones primitivas de "salvajes" como versiones diabólicas e invertidas del cristianismo. Sin embargo, entre todas esas confusiones, los españoles habían alcanzado a ver dejos de realidad. La ignorancia misma de los observadores garantizaba la credibilidad de partes de sus testimonios.

Historia filosófica y de modelos conjeturales de América

Pero una vez que todas las fuentes tradicionales habían sido cuestionadas, ¿cómo podría escribirse la historia de América y sus pueblos? Los autores que cuestionaron la credibilidad de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo hicieron uso de nuevos tipos de pruebas y articularon nuevas y audaces narraciones históricas.

La búsqueda de formas alternativas de pruebas históricas con las cuales sustituir las fuentes literarias poco fidedignas comenzó en serio en la segunda mitad del siglo XVII. La crítica bíblica y el resurgimiento del escepticismo crearon dudas sobre el valor de todas las fuentes literarias antiguas. En 1674, en su *Histoire critique du Vieux Testa-*

ment, Richard Simon (1638-1712) dejó muy claro que el Pentateuco, tradicionalmente atribuido a Moisés, en realidad había sido obra de muchas épocas y escribas. Las obras *De peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668) de François La Mothe Le Vayer, *Réflexions sur les divers génies du peuple romain* (1684) de Charles de Saint-Evremond y *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle mostraron que el ideal de verdad era inalcanzable en la historia basada en fuentes literarias. No sólo las fuentes antiguas eran tendenciosas, contradictorias y a menudo evidentemente engañosas, decían estos autores, sino que relatos contemporáneos también eran escritos por autores tendenciosos, partidarios y engañosos. La reacción en la comunidad erudita a esta nueva crítica no se hizo esperar. Las obras *Ars critica* (1697) de Jean Le Clerc y *Oratio de fide historiarium contra Pyrrhonismum historicum* (1702) de Jacobus Perizonius ofrecían nuevas formas de lectura que alentaban a los estudiosos a revisar y comparar las fuentes para determinar la confiabilidad de los informes y rechazar aquellos que no fueran intrínsecamente creíbles.

Hubo también quienes se dedicaron a buscar fuentes alternativas a las fuentes literarias tradicionales. Eruditos como Jacob Spon (1647-1685), Luc d'Achery (1609-1685), Jean Mabillon (1632-1707) y Bernard de Montfauçon (1655-1741) desarrollaron disciplinas y estrategias de lectura basadas en formas nuevas de evidencia tales como ruinas, monedas, documentos públicos (constituciones) e inscripciones.[105] Encabezados por Nicolas Fréret (1688-1749), miembros de la Académie des inscriptions et belles-lettres de París, nuevos seguidores de Evémero, afirmaban que los mitos podrían despojarse de sus fantasiosos caparazones para obtener información valiosa y confiable sobre el pasado sin fuentes escritas. Algunos estudiosos incluso co-

[105] Erasmus, pp. 67-74.

menzaron a recurrir a la "naturaleza". Por ejemplo, en 1755 Rousseau sugirió que la historia de los orígenes de la sociedad civil, que discrepaba con la Biblia, era más creíble. Si bien retóricamente concedía que su relato "no debía tomarse como verdad histórica", Rousseau trabajó en función de la suposición de que "los libros" mentían de manera consistente acerca del pasado, mientras que la "naturaleza nunca miente".[106] En consecuencia, Rousseau extrajo la mayor parte de las pruebas para su interpretación del pasado a partir de la historia natural, es decir, del comportamiento animal y la etnografía. Este tipo de atracción por la "naturaleza" resultó fundamental para aquellos que habían cuestionado los relatos españoles y tenían que volver a escribir la historia del Nuevo Mundo desde cero.

En lugar de los poco confiables y "alucinados" informes de los españoles, De Pauw ofreció una interpretación de la historia de América y sus pueblos que se basaba en hechos que dedujo de la historia natural del continente al momento de la llegada de los europeos.[107] Después de revisar la literatura, De Pauw encontró pruebas que confirmaban que América había sufrido una traumática catástrofe geológica. Los huesos fósiles de animales gigantescos (que pensó que habían sido los primeros en morir en el Diluvio); grandes cuerpos de agua, tanto lagos como ríos; terremotos y volcanes activos que aún estremecían la tierra; conchas marinas esparcidas por valles bajos; metales preciosos sobresaliendo de la superficie de la tierra (que la primitiva sedimentación de la tierra debía de haber enterrado en lo profundo) eran

[106] Rousseau, pp. 19, 42.

[107] De Pauw creía que las pruebas contemporáneas del siglo XVIII no podían ser usadas para describir el Nuevo Mundo al momento de la llegada de los europeos, porque tres siglos de colonización habían transformado por completo los territorios. Muchas de las opiniones de De Pauw acerca de la degeneración inducida por problemas climáticos en las Indias ya habían sido expresadas en los siglos XVI y XVII. Véase Cañizares Esguerra, "New World, New Stars".

algunas de esas pruebas.[108] El ambiente húmedo y putrefacto del Nuevo Mundo también explicaba el pequeño número y tamaño y la apariencia monstruosa de los cuadrúpedos americanos (es decir, animales con costillas adicionales, sin cola o con un número desigual de dedos en las garras anteriores y posteriores); la degeneración de los animales extranjeros (sólo los cerdos habían prosperado en América, porque vivían en desperdicios y crecían en ambientes húmedos); el crecimiento exuberante de las plantas "aguadas" del Viejo Mundo, como el arroz, los melones, los cítricos y la caña de azúcar; la proliferación de insectos y reptiles; la abundancia de plantas venenosas, cuyas virtudes sólo conocían los salvajes (la botánica era *l'unique étude du sauvage);* y el origen americano de la sífilis (el azote de la humanidad, por culpa del cual ni siquiera las riquezas minerales de Brasil y Potosí podían comenzar a compensar a Europa).[109] De Pauw concluyó que una inundación había convertido súbitamente un continente que solía tener grandes animales y civilizaciones milenarias en una tierra degenerada, envuelta por miasmas. El frío y la humedad de los miasmas habían mutilado la fauna y los pueblos de América. De Pauw presentó a todos los nativos como *insensibles,* o carentes de sensibilidad, pero también afeminados.

Recurriendo a la antigua tradición médica que suponía que los hombres eran "más secos" que las mujeres, De Pauw argumentó que los indígenas americanos carecían tanto de valor como de barba, tenían el cabello largo, nunca sufrían de calvicie, vivían más (envejecer estaba asociado con la "sequedad") y a menudo tenían leche en los pechos.[110] Su temperamento húmedo ocasionaba que su "genio fuese limitado, sin elevación, sin audacia; de carácter inferior, naturalmente inclinado a la despreocupación y la vagancia.

[108] Pauw, *RA,* 1, pp. 102-103, 197-198, 317-318.
[109] *Ibid.,* vol. 1, pp. 1-24, 52, 89.
[110] *Ibid.,* vol. 1, p. 38.

Su debilidad los hacía vengativos, como mujeres".[111] En cambio, las nativas eran monstruos. Su excesiva humedad lubricaba sus músculos uterinos y, por tanto, tenían partos indoloros. Con más leche que cualquier "otra mujer en el universo", las nativas amamantaban a sus hijos hasta que eran adultos.[112] En un periodo en que el discurso de la "sensibilidad" nerviosa buscaba explicar las diferencias de género —que retrataba a las mujeres como seres naturalmente "excitables"—, De Pauw dijo que a las amerindias les faltaba sensibilidad, esto es, eran el opuesto exacto de las mujeres europeas.[113] Aparentemente no encontró ninguna contradicción entre esta afirmación y su descripción de los nativos como "húmedos" y, por tanto, afeminados.

Esta imagen de los nativos como "insensitivos" le permitió a De Pauw explicar por qué al momento de su llegada los europeos encontraron un continente escasamente poblado. Buffon y otros habían dicho que los ralos patrones demográficos indicaban que los amerindios habían llegado recientemente, y que no habían tenido tiempo de poblar. Sin embargo, De Pauw pensaba que los amerindios habían llegado mucho tiempo antes, que eran habitantes milenarios de un continente que, como consecuencia del diluvio que había destruido al Nuevo Mundo, se habían vuelto incapaces de sentir pasión e impulsos sexuales.[114] A fin de aparearse, las mujeres tenían que usar mordidas de insectos y anillos de hule para hinchar los penes de sus compañeros.[115] La mayoría de los hombres eran homosexuales.[116] Cuando llegaron los europeos, las mujeres se convirtieron en sus concubinas y aliadas. "Entre las razones que aceleraron la

[111] *Ibid.*, vol. 1, pp. 44-45.

[112] *Ibid.*, vol. 1, p. 54.

[113] Sobre el género y los discursos de finales del siglo XVIII, véase Barker-Benfield.

[114] Pauw, *RA*, vol. 1, pp. 43, 53.

[115] *Ibid.*, vol. 1, pp. 64-66.

[116] *Ibid.*, vol. 1, pp. 68-69.

servidumbre del Nuevo Mundo", alegaba De Pauw, estaba que invariablemente se encontraban nativas "más interesadas en la causa de los europeos que los europeos mismos".[117]

De acuerdo con Antonello Gerbi, la nueva historia de modelos conjeturales de América elaborada por De Pauw usaba elementos derivados de Buffon.[118] Como curador del Jardin du Roi y de las colecciones de historia natural del rey, y diletante de la filosofía experimental, Buffon conoció la fauna, la flora y los fósiles de varias partes del mundo. A partir de 1749, comenzó a ofrecer una de varias partes e varias historias de modelos conjeturales de la Tierra, la cual según él se estaba enfriando poco a poco. Originalmente, los polos habían sido parecidos al trópico, con grandes herbívoros, pero de manera gradual la Tierra se había vuelto más fría e inhabitable, por lo que los animales y la flora habían migrado hacia el Ecuador. Así como los fósiles fueron las pruebas que Buffon usó para reconstruir la migración de la fauna y la flora, fueron las variaciones del color de la piel lo que usó para reconstruir la historia de la humanidad: los humanos que se alejaban del calor se volvían más blancos y los que se mudaban a zonas más cálidas se tornaban más oscuros.[119]

Este modelo funcionaba muy bien para el Viejo Mundo, pero no explicaba de ninguna manera los fenómenos de América. A pesar de los múltiples climas del Nuevo Mundo, las variaciones del color de piel entre los indígenas del continente eran casi imperceptibles. Lo que es peor, no parecía que hubieran aparecido negros en los trópicos de América. Buffon solucionó el problema diciendo que América era un continente nuevo que acababa de emerger de las aguas. Al

[117] *Ibid.*, vol. 1, p. 70.

[118] Gerbi, *La disputa,* caps. 1, 3.

[119] Para mayores detalles de la historia de modelos conjeturales de Buffon de la Tierra y las migraciones humanas, véase Sloan; Eddy; Roger, caps. 7-8, 22.

postular que los nativos eran recién llegados, Buffon podía sostener que el ambiente aún no había creado variaciones raciales en América. También mantuvo que mecanismos meteorológicos especiales hicieron que el trópico de América fuera mucho más frío que el de África.[120]

Para que su historia de modelos conjeturales de la Tierra funcionara, Buffon tenía que resolver otros retos que planteaba el continente americano. Para explicar por qué no había herbívoros grandes en el trópico del Nuevo Mundo, Buffon echó mano de una antiquísima tradición que vinculaba las catástrofes geológicas con fallas orgánicas perpetuadas con el paso de las generaciones. La humedad del Nuevo Mundo, particularmente en América del Sur, había debilitado toda la materia orgánica y había producido que todos los cuadrúpedos fueran pequeños, más homogéneos, insensitivos y feminizados. Las cadenas montañosas de América Central habían impedido que las especies del Viejo Mundo (en especial, los animales grandes, que constantemente habían migrado y rejuvenecido las poblaciones de la América del Norte) llegaran a América del Sur, donde los animales eran diferentes tanto del Viejo Mundo como de los del norte.[121] Si bien Buffon a veces jugaba con

[120] Buffon, "Variétés dans l'espèce humaine", en *De l'homme*, pp. 308-311.

[121] Buffon, "Animaux communs aux deux continents", en *Selections*, vol. 2, pp. 133-137. Para una interpretación de principios del siglo XVIII del concepto del pecado original según san Agustín en el contexto de la historia catastrófica de la Tierra, véase Antonio Vallisneri, *De'corpi che su monti si trovano, della loro origine; e dello stato del mondo avanti il diluvio, nel diluvio, e dopo il diluvio* (1721). Vallisneri afirma que "[la destrucción y la mortandad ocasionada por el diluvio] sin duda alguna contribuyó mucho a destruir la armonía perfecta de la sangre [del hombre] y a perturbar los movimientos regulares de sus espíritus y humores. Por tanto, los principios mismos de la generación fueron perjudicados y aquí esos defectos y esos temperamentos malsanos fueron transmitidos a los hijos nonatos, y los penetraron tan profundamente que esta desgracia hereditaria perdura incluso hasta nuestros días y durará hasta el fin de los tiempos, puesto que todos venimos de un linaje infectado, aunque ahora es enormemente multiplicado y dividido en todo el mundo". Citado en Rossi, pp. 78-79.

la idea de que la humedad del continente también había afectado a los amerindios, volviéndolos feminizados y lampiños, por lo general su modelo excluía a los humanos.[122] Sin embargo, De Pauw aplicó el modelo de la degeneración orgánica a los indígenas americanos.

Las reconstrucciones conjeturales de Buffon y De Pauw eran parte de una tendencia más generalizada del siglo XVIII por explicar los orígenes de las instituciones humanas a la luz de la historia geológica. Por ejemplo, en 1766 Nicolas-Antoine Boulanger ofreció un modelo para explicar el nacimiento de todas las religiones del mundo como consecuencia de grandes catástrofes geológicas primigenias. En una versión secular del relato de san Agustín de las raíces biológicas del pecado original, Boulanger afirmó que la superstición era producto de un miedo biológico casi inherente producido por las grandes convulsiones geológicas del pasado.[123] Raynal hizo uso de esas opiniones. A partir de la primera edición de su *Histoire philosophique,* Raynal repitió la tesis de De Pauw de un diluvio americano seguido por la degeneración orgánica universal.[124] También adoptó el argumento de Boulanger y afirmó que puesto que América todavía estaba sufriendo frecuentes convulsiones terrenales, los amerindios eran más temerosos y, por tanto, más supersticiosos

[122] Buffon cambió de opinión. En 1749, en "Variétés dans l'espèce humaine" *(De l'homme,* pp. 308-311), los indios americanos aparecen como seres humanos normales y recién llegados. Pero en 1761, en "Animaux communs", son retratados como si fueran feminizados como consecuencia de la humedad y el efecto degenerativo del ambiente del Nuevo Mundo *(Selections,* vol. 2, p. 130). En 1777, en "Additions à l'article 'Variétés dans l'espèce humaine'", los indios americanos son nuevamente retratados como si acabaran de llegar y fueran seres humanos normales, con la excepción de un puñado de naciones en la cuenca del Amazonas supuestamente castrada y vuelta insensitiva por la humedad de la zona *(De l'homme,* pp. 369-372). El cambio radical de Buffon en 1777 fue resultado de leer a De Pauw y de que le disgustara lo que consideró exageraciones y "credulidad" de De Pauw.

[123] Manuel, pp. 210-227.

[124] Raynal, *HP* (1770), vol. 6, libro 17, pp. 192-196. Raynal agrega algunas disquisiciones propias a la historia geológica en vol. 6, pp. 189-192.

que cualquier otro pueblo de la tierra.[125] En la segunda edición de *Histoire philosophique,* Raynal como De Pauw atribuyó la escasa población indígena a su supuesta falta de energía sexual.[126] Robertson fue un poco más precavido y se negó a aceptar estos grandes sistemas especulativos y conjeturales; sin embargo, estuvo de acuerdo en que el Nuevo Mundo tenía algo excepcional: era más frío y húmedo que el Viejo Mundo.[127]

A pesar de toda su precaución, Robertson también quería reconstruir la historia del Nuevo Mundo en función de conjeturas. Como muchos de sus contemporáneos, pensaba que para recrear el pasado de América, se necesitaban más pruebas que las fuentes escritas españolas. Sin embargo, Robertson no se basó en la historia natural o los discursos médicos como hicieron Buffon y De Pauw. Sus fuentes y evidencia vinieron de la nueva disciplina de la economía política. Como se señaló antes, Robertson pertenecía a un gran movimiento escocés que atribuía la evolución de las instituciones sociales y legales al desarrollo de los deseos humanos y veía la razón como un subproducto de la necesidad de administrar los intereses egoístas en un mundo cada vez más complejo, donde la supervivencia exigía una creciente interdependencia mutua y colectiva. En esta línea, Robertson se interesó particularmente en la vida emocional y social de los amerindios, cuyo desarrollo colocó en dos etapas ligeramente distintas de la socialización: cazadores-recolectores y agricultores primitivos.

Vale la pena señalar que las reconstrucciones del pasado de los amerindios ofrecidas por Robertson y otros historiadores filosóficos escoceses tuvieron problemas para encajar a los amerindios en un modelo que predecía la lenta domesticación de las pasiones mediante cuatro etapas de la

[125] *Ibid.*, vol. 3, libro 6, pp. 19-21, libro 7, pp. 137-138.
[126] Raynal, *HP* (1774), vol. 3, libro 6, cap. 7, pp. 24-25.
[127] Robertson, *HA*, en *Works*, 9, pp. 1-125, 347-357.

evolución: caza, pastoreo, agricultura y comercio. La evolución de las pasiones en América parecía contradecir el modelo. Por ejemplo, los mexicas "habían hecho grandes progresos en las artes de la política [...] [pero] eran, en muchos sentidos, los más feroces, y las atrocidades de algunas de sus costumbres superaban incluso al estado más salvaje".[128] El modelo que Robertson tenía de la evolución de las pasiones predecía que una sociedad involucrada en el comercio, como la de los aztecas, no se permitiría costumbres bárbaras como el canibalismo ritual. El comportamiento de los incas también parecía francamente contradictorio. Como pastores y agricultores primitivos, se podría haber esperado que los peruanos fueran guerreros sanguinarios, pero los incas no lucharon mucho ante el ataque español: un "pueblo tan poco avanzado en el refinamiento, [no debería haber estado] totalmente destituido de un aparato militar".[129]

Otro historiador filosófico escocés, Henry Home, *lord* Kames (1696-1782), reflexionó detenidamente sobre las curiosidades sociales del Nuevo Mundo. En 1778, en la segunda edición de su obra *Sketches of the History of Man,* Kames expresó desconcierto por la naturaleza peculiar del Nuevo Mundo. "América está llena de maravillas", concluyó. ¿Por qué "en lugar de avanzar, como otras naciones hacia la sociabilidad y la gobernabilidad", muchos amerindios habían continuado "hasta este momento en su estado original de caza y pesca"? ¿Por qué América había permanecido escasamente poblada, y la tierra había permanecido prácticamente "vacía"? Kames señaló muchos otros fenómenos sociales curiosos que también desafiaban el modelo escocés de las etapas del desarrollo. Los indios norteamericanos eran cazadores-recolectores, pero, "habían avanzado hasta cierto grado de agricultura sin pasar por la etapa del pastoreo". Los mexicanos y peruanos más civilizados habían estado rodea-

[128] *Ibid.,* vol. 10, p. 321.
[129] *Ibid.,* p. 351.

dos de cazadores, lo que dejaba ver una brecha en la secuencia de las etapas del desarrollo y el incomprensible surgimiento de dos civilizaciones en un aislamiento casi completo. Los aztecas, quienes habían mostrado "tanta competencia en el arte de la guerra y en el arte de la paz, [eran] respecto de la religión... igual que salvajes", desafiando las creencias muy comunes de que el progreso económico hacía que los pueblos fueran gentiles y de que las instituciones sociales se desarrollaban simultáneamente. Por último, el gobierno hereditario y absoluto de los incas había sido, con mucho, más suave que el gobierno electoral de los aztecas, "en contradicción con los principios políticos" que hacía a las tiranías sanguinarias y a las repúblicas moderadas.[130] También había otros fenómenos humanos y sociales que intrigaban a Kames, tales como por qué el trópico de América y el Viejo Mundo habían sido testigos de distintos desarrollos sociales evolutivos. A diferencia de la tórrida África, donde vivían pueblos "un poco menos que salvajes", los trópicos del Nuevo Mundo habían producido "[pueblos] altamente refinados en las artes de la sociedad y el gobierno".[131] Un problema en particular ejercitaba la imaginación de Kames y lo llevó a postular una teoría del poligenismo racial. América era un continente con varios climas, pero los amerindios prácticamente eran racialmente homogéneos. Por lo tanto, se concluía que orígenes diferentes, y no el clima, eran la causa de las variaciones raciales.[132] Este tipo de preguntas filosóficas eran precisamente las que los españoles supuestamente no habían podido plantear y que estimulaban a los autores

[130] Kames, vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 157 (América llena de maravillas), pp. 144-145 (desarrollo interrumpido), p. 148 (escasa población), p. 154 (sin Estado de pastoreo), p. 157 (brecha entre la serie de desarrollo), p. 169 (comportamiento azteca paradójico), p. 178 (paradoja política inca).

[131] Kames, vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 157.

[132] Kames, "Preliminary Discourse Concerning the Origin of Men and of Languages", en *Sketches*, vol. 1, libro 1, pp. 24, 44-50. Véase también vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 141

como Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson a escribir nuevas historias de América y sus pueblos.

Los amerindios como prueba

Paradójicamente, la búsqueda de alternativas a las fuentes de información escritas tradicionales provocó que los europeos supusieran que los amerindios eran "pueblos sin historia". A medida que los europeos eran más escépticos de la Biblia y de sus propias tradiciones orales y escritas, comenzaron a buscar cimientos más firmes sobre los cuales construir nuevos relatos históricos nacionales y continentales. Puesto que la etnografía poco a poco remplazó las fuentes escritas como pruebas para reconstruir las épocas "oscuras" de Europa, los amerindios llegaron a ser considerados representantes de una época temprana, congelados en el tiempo.

Para responder a la crítica escéptica de fines del siglo XVII de la credibilidad de las fuentes escritas, muchos historiadores abandonaron totalmente el estudio de las épocas "oscuras", pues lo consideraban un campo de pedantes anticuados. En *Letters on the Study and Use of History,* Henry St. John, vizconde de Bolingbroke (1678-1751), afirmó en la década de 1730 que todas las fuentes escritas, tanto los textos clásicos así como la Biblia, no eran confiables, estaban llenas de contradicciones e incluso eran absurdas. Si bien Bolingbroke pensaba que a la larga podría alcanzarse un alto grado de certeza acerca de los sucesos del pasado mediante la recopilación y ordenamiento de las fuentes, también pensaba que no tenía sentido tratar de reconstruir el pasado "oscuro", que los etimólogos pedantes habían querido describir durante tanto tiempo. "[Toda] la historia antigua —concluyó— nunca obtendrá credibilidad entre ningún hombre razonable".[133]

[133] Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History,* en *Historical*

En 1741, Charles Mackie, titular de la primera cátedra de historia en la Universidad de Edimburgo y maestro de Robertson, también ridiculizó la "afición por las remotas antigüedades".[134] Finalmente, en 1761, David Hume declaró que la historia de las épocas oscuras era del todo inútil, a menos de que se limitara a la lectura educada de la mitología griega y romana.[135]

Pero no todos los historiadores le hacían caso a las admoniciones de Bolingbroke, Mackie y Hume, y pronto se hicieron manifiestas nuevas maneras de estudiar la historia europea, basándose en las pruebas ofrecidas por los pueblos contemporáneos del Nuevo Mundo. Al igual que Rousseau, el historiador escocés Adam Ferguson instó que las "antigüedades domésticas de cada nación [...] deben recibirse con precaución", pues "la mayor parte son conjeturas o ficciones".[136] Se necesitaban fuentes alternativas, incluido el estudio de las tradiciones populares orales, si bien en opinión de Ferguson ésas sólo podían revelar el espíritu mental de una época, no su historia. En lo que se refiere al uso de pruebas extraídas de la conducta de animales (incluidos los niños "salvajes" encontrados vagando en los bosques de Europa a lo largo de todo el siglo XVIII), Ferguson consideraba que era inapropiado y engañoso, pues a diferencia de los primates que privilegió Rousseau, los humanos siempre habían vivido en grupos. Además, los humanos tenían alma. Ante esta escasez de pruebas alternativas para reconstruir

Writings, p. 49. Bolingbroke obtuvo sus opiniones de Louis-Jean Lévesque de Poilly y su "Dissertation sur l'incertitude de l'histoire des quatres premiers siècles de Rome". El término "oscuro" proviene de la clasificación ofrecida por el historiador romano Varrón, quien dividió la historia en oscura, fabulosa y verdadera.

[134] Sharp, pp. 33-35.

[135] Hume, vol. 1, cap. 1, pp. 1-2. Hume publicó por primera vez la historia de los Estuardo, seguida por la de los Tudor. Fue en 1761, en el cuarto volumen de la edición original, que mencionó la historia inglesa temprana.

[136] Ferguson, parte ii, sec. 1, p. 76.

las épocas oscuras, Ferguson argumentó que la única prueba confiable que quedaba era la etnografía. Los relatos de viajeros filosóficos confiables acerca de sociedades no europeas contemporáneas, que habían quedado atrapadas en etapas antiguas de desarrollo, eran las fuentes literarias que los eruditos habían estado buscando desde hacía mucho tiempo para escribir la historia de las épocas oscuras de Europa. Ferguson sostuvo: "Es en su condición actual [en las costumbres de las tribus americanas] en donde podremos ver como en un espejo los rasgos de nuestros propios progenitores".[137]

Los historiadores de modelos conjeturales como Ferguson consideraban que el mundo era un museo viviente en donde se exhibían las pruebas necesarias para reconstruir la historia oscura de Europa. Como lo dijo Brosses en una memoria dirigida a la Académie des inscriptions en 1766: "La mejor manera de entender lo que sucedió alguna vez en épocas poco conocidas es observar lo que ocurre en los tiempos modernos en situaciones parecidas".[138] El escocés *sir* James Mackintosh (1765-1832) afirmó en 1798 que en el siglo de la Ilustración "se habían explorado muchos periodos oscuros de la historia", precisamente porque "muchas regiones del globo entonces desconocidas habían sido visitadas y descritas por viajeros y navegantes tan inteligentes como intrépidos". Para Mackintosh, la relación entre la historia europea y la expansión colonial europea radicaba en el carácter de las pruebas que estaban dando a conocer los viajeros filosóficos: "Podemos [ahora] examinar casi toda la variedad de carácter, modos, opiniones y sentimientos y prejuicios de la humanidad a los que pueden ser sometidos sea por tosquedad de la barbarie o por la caprichosa corrup-

[137] *Ibid.*, p. 80.

[138] Brosses, "Mémoire sus l'oracle de Dodone", en *Mémoires de litterature tirés des registres de la Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres,* 35 (1770), p. 97, citado en Manuel, p. 203.

ción del refinamiento". Éste era el material que los historiadores podían usar para reconstruir las épocas oscuras del pasado de Europa: "La historia es ahora un museo, en donde pueden estudiarse todas las variedades de la naturaleza humana".[139] Los amerindios ocuparon los primeros "dioramas" en el museo de lo viviente. En la versión de las cuatro etapas del desarrollo rígidamente propugnada por Robertson y Kames, la caza era la etapa primigenia en un proceso que tendía hacia una mayor división del trabajo y la socialización. Los amerindios eran ya sea cazadores-recolectores (con excepción de los aztecas y los incas) o agricultores muy primitivos (incas y aztecas).[140] Por lo tanto, sólo éstos tenían "historia", pero era una historia demasiado reciente para preocuparse. Sin embargo, paradójicamente, esos "pueblos sin historia" constituían bases confiables a partir de las cuales reconstruir la historia de las propias épocas oscuras de Europa.[141]

La búsqueda de la objetividad

De Pauw siempre buscó ser objetivo. "No he puesto atención en mis prejuicios o conjeturas", dijo en sus *Recherches* sobre los americanos. "Me he basado en hechos como mis únicos testigos; he deducido causas y principios a partir de la naturaleza misma, no de mis ideas".[142] A lo largo de su vida, permaneció comprometido con esta objetividad. "Debe saberse —explica en las páginas iniciales de sus *Recherches* sobre los egipcios— que nuestro objetivo es citar únicamente hechos".[143] En 1787, en *Recherches philosophiques sur les Grecs,*

[139] Mackintosh, pp. 33, 34-35.

[140] Acerca de las historias hipotéticas escocesas de las etapas sociales, véase Meek; Höpfl.

[141] Armitage, esp. pp. 67-69.

[142] De Pauw, *RA,* vol. 1, pp. 3-4.

[143] De Pauw, *Philosophical Dissertations on the Egyptians,* vol. 1, p. 10.

en donde afirma que los atenienses crearon sin ayuda de nadie la Grecia clásica en contra de la voluntad sanguinaria y bárbara de pastores incultos como los lacedemonios, etolios, árcades y tesalios, insiste en que su trabajo es "coherente y filosófico. [En él] no tiene cabida lo maravilloso y los hechos son evaluados rigurosamente antes de ser admitidos en la categoría de verdades históricas".[144] También para Raynal la objetividad era una de sus principales preocupaciones. En 1781, en la tercera y última edición de su *Histoire philosophique,* Raynal afirma haber dedicado su vida a "consultar a los hombres más cultos de todas las naciones. He interrogado a vivos y muertos [...] he sopesado su autoridad, he comparado sus testimonios, he clarificado los hechos". Raynal aspiraba a una presencia autoral invisible: "Si mi trabajo aún encuentra lectores en los siglos por venir y ellos se encuentran con mi actitud distante con respecto a las pasiones y prejuicios, quiero que no sepan de qué país soy, bajo qué gobierno he vivido, qué empleo tuve y qué religión profesé".[145]

La retórica del rigor y la circunspección de De Pauw y la retórica del distanciamiento angelical de Raynal eran parte del mismo discurso que llevó a muchos autores europeos a descartar todo el conjunto de historiografía española y volver a escribir la historia del Nuevo Mundo con base en formas alternativas de pruebas. Lorraine Daston y Peter Galison han dicho que los ideales de la objetividad en el siglo XVIII eran un tanto diferentes de los que caracterizaron al siglo XIX. Mientras que en el siglo XIX, los autores se esforzaron por borrar todos los rastros humanos de la observación con el registro mecanizado de datos, los eruditos del siglo XVIII vincularon la objetividad a las habilidades personales, idiosincrásicas y cuasiartesanales de los observadores.[146]

[144] De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Grecs,* p. ix.

[145] Raynal, *HP* (1781), vol. 1, p. 3.

[146] Daston y Galison; Daston, "Objectivity and the Escape from Perspective".

Sea como sea, la búsqueda de objetividad en ambos siglos estaba relacionada con esfuerzos de refrenar el cuerpo, exigiendo comportamiento ascético y formas de autocontrol de los observadores. Simon Schaffer ha mostrado que en el curso del siglo XVIII, la búsqueda de la objetividad provocó prolongados debates sobre el cuerpo como un "aparato". La mayoría de los autores coinciden en que la información adquirida por el cuerpo no era de fiar. Además, el entusiasmo por el mesmerismo entre las clases pudientes de París a fines del siglo XVIII, con sus episodios de hipnosis y curas psicosomáticas individuales y colectivas, dejó muy claro a los eruditos que tampoco podía confiarse en los testimonios de la clase alta. Decían que la imaginación tenía un control total, no sólo sobre el mecanismo de la percepción, sino sobre todo el cuerpo, y que sólo podía confiarse en los miembros de la república de las letras capaces de racionalizar y descartar percepciones y conductas corporales que fueran en contra de las leyes de la naturaleza".[147]

La retórica de la objetividad también estaba relacionada con cambios sociales y culturales más amplios en la república de las letras. Los historiadores culturales de la Ilustración, como Dena Goodman y Dorinda Outram, han dicho que los cambios en la cultura de los salones y el surgimiento de la "esfera pública burguesa" estimularon los avances en la retórica de la objetividad. A medida que se desarrollaron nuevos mercados para periódicos y libros, apareció la "crítica" masculina, reclamando independencia del efecto deformador del mecenazgo cortesano. Durante mucho tiempo las mujeres habían esgrimido poder y habían fijado las agendas de los salones, pero esas mismas fuerzas del mercado provocaron llamados a romper los lazos con los salones y las *salonnières*, que contribuyeron a vincular la objetividad con la masculinidad. La crítica liberada de sus sospechosas

[147] Schaffer.

alianzas podía decir, así, que estaba protegida, no sólo de las presiones del mecenazgo, sino también de las emociones femeninas.[148]

Las diferentes corrientes de la retórica de la objetividad del siglo XVIII convergieron en la vida y los estudios de William Robertson. Al igual que De Pauw y Raynal, Robertson también aspiraba a formas de distanciamiento angelical. En una carta al historiador Edward Gibbon, Robertson declaró que su deber era "entregar pruebas bajo juramento".[149] De acuerdo con Alex Stewart, su primer biógrafo, Robertson evitaba "la influencia de los sentimientos [...] que podrían en cualquier medida distorsionar su juicio", y no admitía "hechos como evidencia empírica, con todo su falso colorido, cuando la pasión o el prejuicio podría haberlo engañado".[150] Robertson estaba comprometido con formas de moderación epistemológica en la historiografía, porque apoyaba la tolerancia religiosa.

Según Richard Sher, la Iglesia Presbiteriana Escocesa, conocida desde hacía mucho por defender una forma militante de calvinismo, sufrió una reorientación considerable bajo los auspicios de William Robertson entre 1750 y 1780. Tradicionalmente más cerca de las preocupaciones y el "entusiasmo" (es decir, fanatismo e intolerancia) del pueblo que de los objetivos de las élites profesionales universitarias, el clero presbiteriano se vio obligado a cambiar luego de que un grupo de "moderados" encabezado por Robertson asumió el control de la Iglesia y se la quitó al Partido Popular. Los moderados iniciaron una serie de reformas que fomentaron la "cortesía" y altos estándares intelectuales. Mediante un ambiente tolerante pero conservador, los moderados asumieron el control de la Universidad de Edimburgo y

[148] Outram, pp. 21-24, 89-94; Goodman, cap. 6.

[149] Robertson a Gibbon citado en Alex Stewart, "Life of William Robertson", en *Works*, vol. 1, p. xlix.

[150] Stewart, "Life of William Robertson", 1, pp. lxiv, lxvi.

promovieron un notable despertar intelectual entre el clero escocés.[151] Jeffrey Smitten ha dicho que una parte fundamental de esta transformación fue el triunfo del arminianismo, una teología que defendía el escepticismo moderado y sostenía que en la medida en que las causas de los fenómenos naturales fueran en última instancia desconocidas, todas las disputas metafísicas eran superfluas. La tolerancia era la consecuencia necesaria de dicha posición epistemológica.[152]

En *The History of Scotland* (1759), Robertson estableció estándares muy elevados de erudición, indagación, recopilación y lectura de cientos de manuscritos y fuentes primarias, siempre prestando atención a los intereses partidarios detrás de las fuentes. "[Escocia] produjo historiadores de mérito considerable", explica en el prefacio del libro, "[pero] la búsqueda de la verdad no era el único objetivo de estos autores. Cegados por prejuicios, y acalorados por el papel que ellos mismos representaron en los escenarios que describen, escribieron manifiestos partidistas y no la historia de su país".[153] Robertson marcó distancia con la historiografía polémica buscando deliberadamente evitar las interpretaciones partidarias del pasado. Su relato de María, reina de Escocia, quien por tradición había sido tema de acalorados debates partidarios (en donde los puritanos la representaban como una mujer católica malvada y los jacobitas y los *tories*, como una víctima de reformadores religiosos celosos), evitó la controversia. De inmediato, la historia de Robertson fue alabada como un ejemplo de erudición imparcial, prudente y moderada.[154] Horace Walpole (1717-1797) lo elogió por su objetividad: "Acerca de un tema en el cual somos lo suficientemente tontos como para tomar *par-*

[151] Sher.
[152] Smitten, "Shaping of Moderation".
[153] Robertson, *History of Scotland*, en *Works*, vol. 1, p. cxxx.
[154] Sher, pp. 100-102.

tidos, usted ha preservado su juicio imparcial".[155] En 1769, en *The History of Charles V,* Robertson nuevamente se esforzó por ser objetivo. Su evaluación moderada de la Reforma se volvió ejemplar. Robertson "nunca fue traicionado por un celo feroz, o por invectivas inmoderadas", escribió su editor y biógrafo Alex Stewart. "Evalúa , con el más escrupuloso respeto a la justicia, los motivos de los grandes actores en esos escenarios cruciales; y alude, con igual fidelidad, a los errores y las fallas de aquellos que tenían papeles principales y decisivos en la promoción de la Reforma, y los que estaban más interesados en oponerse al progreso".[156] En *The History of America* (1777), la moderación de Robertson le ocasionó cierto problema. Los críticos se quejaron de que en sus intentos por complacer a los españoles, había ocultado las "atrocidades" cometidas por España en América.[157] Por otro lado, los españoles elogiaron su imparcialidad, y fue elegido miembro de la Real Academia Española de la Historia.

A todas luces, el pueblo de Edimburgo no apreciaba la moderación de Robertson. Después de que encabezó un esfuerzo por acabar con la discriminación legal en contra de los católicos de Escocia, recibió numerosas amenazas de muerte, y su casa estuvo a punto de ser saqueada y quemada por la muchedumbre. Los disturbios de "no al papismo" de 1779 marcaron el final del "régimen moderado" de Robertson en la Iglesia Presbiteriana Escocesa, y en 1780 se retiró de la vida eclesiástica y vio cómo el control de la Iglesia

[155] Walpole a Robertson citado en Stewart, "Life of Robertson", vol. 1, pp. xxvii-xxviii (cursivas del original).

[156] Stewart, "Life of Robertson", 1, p. xlix.

[157] *Ibid.*, vol. 1, pp. lxiii, lxvi. Acerca de cómo la moderación de Robertson definió sus juicios sobre los nativos y los españoles en América, véase Smitten, "Impartiality in Robertson", esp. pp. 58-64. Smitten atribuye la imparcialidad de Robertson a su conocimiento de la epistemología de Locke (que hacía énfasis en la probabilidad sobre la certeza) y la filosofía moral estoica (el bien y el mal siempre coexisten).

regresaba a las manos del Partido Popular.[158] En un ambiente político tan hostil, Robertson de todos modos pudo darse el lujo de ser "tolerante" y objetivo en su historiografía, porque, en general, sus ingresos no provenían del mecenazgo, sino de las fuerzas anónimas del mercado. Puesto que el público compraba ávidamente las obras de Robertson y los editores competían por sus manuscritos, Robertson se volvió lo suficientemente rico para ser el primer clérigo en Escocia en poseer su propio carruaje.[159] La retórica de Robertson de la moderación epistemológica no puede separarse del desarrollo paralelo en Escocia e Inglaterra de una esfera pública dinámica que funcionaba a través del mercado anónimo que protegía a los autores de los caprichos de los mecenas y del desprecio del pueblo.

Nuevos símiles, la misma historiografía

En 1810, Alexander von Humboldt publicó su obra *Vues des cordillères et monuments de peuples de l'Amérique.* Comentaristas de la edición en inglés de 1814 recibieron el libro con duras críticas; decían que Humboldt era repetitivo y carecía de rigor. Cuando apareció su *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions* en una traducción al inglés en 1818, a un crítico le pareció que toda su obra estaba tan "mezclada y fracturada que parece [como la imagen del Nuevo Continente que Humboldt nos presentó] realmente un caos poético".[160] *Vues* era un tratado organizado en torno a comentarios eruditos a una serie de 69 láminas de imágenes pintorescas de paisajes mexicanos y andinos y de antigüedades amerindias. La mayoría de las láminas amerin-

[158] Sher, pp. 287-296.

[159] Sher, p. 121.

[160] "Article II: Review of Humboldt's Personal Narratives", *Monthly Review*, vol. 88, marzo de 1819, p. 234.

de los símiles clásicos para estudiar el pasado del Nuevo Mundo y sus pueblos.

En *Vues,* Humboldt se dispuso a enfrentar críticos como De Pauw y Robertson, quienes habían denunciado historias imperfectas y poco confiables del Nuevo Mundo basadas en analogías clásicas falsas. Humboldt llevó el debate más allá al ofrecer una solución al *impasse.* Al igual que Robertson y De Pauw, Humboldt estaba convencido de que los incas y los aztecas no eran romanos. Para Humboldt, las sociedades americanas eran más bien de tipo oriental. Esto no tenía nada nuevo. De hecho, De Pauw había escrito sus *Recherches* sobre los chinos y los egipcios para ridiculizar al gran orientalista francés Joseph de Guignes, quien había afirmado que los chinos eran una colonia de Egipto, y que las civilizaciones de Mesoamérica habían comenzado como puestos coloniales chinos.[166] Sin embargo, si bien los europeos doctos se habían acostumbrado a estas ideas, introducidas por primera vez por los jesuitas, de que la sociedad china era un sistema de gobierno clásico virtuoso y que las cosmologías chinas eran prefiguraciones progresistas de la doctrina cristiana, Humboldt negó toda conexión *racial* o cultural entre las sociedades asiáticas (y amerindias) y las de la Grecia y la Roma clásicas.

Según Humboldt, las sociedades amerindias y asiáticas tenían un tipo monástico que había borrado la expresión individual y la libertad personal. Haciendo eco de las ideas, desarrolladas primero por el clasicista alemán J. J. Winkelmann (1717-1768), que disfrutaban de amplia circulación en los ámbitos neoclásicos cultos, Humboldt descubrió en la arquitectura un reflejo del carácter interno de los pueblos y una ventana para entender las diferencias esenciales entre Oeste y Asia. Decía que las ruinas y los artefactos asiáticos y

[166] Guignes, "Recherches sur les navigations des Chinois". De Pauw ridiculizó esas opiniones en *RA,* vol. 2, pp. 293-294.

amerindios eran obra de pueblos que no habían logrado desarrollar el arte porque habían sofocado todas las formas de expresión individual. Por otro lado, los monumentos de griegos, romanos y, después, europeos, en su capacidad para reproducir miméticamente la realidad, daban pruebas de sociedades que fomentaban la experimentación, la innovación y el cambio técnico.[167]

Asiáticos y amerindios eran orientales inalterables, vinculados tanto racial como históricamente, cuyos mitos, calendarios e instituciones religiosas parecían haber surgido de orígenes comunes, sostenía Humboldt. Inspirado por los descubrimientos lingüísticos de *sir* William Jones (1746-1794) y otros orientalistas británicos y franceses en la India, incluso planteó que las diversas estructuras lingüísticas aparentemente inconexas de las lenguas amerindias podrían, a la larga, ubicarse en un lenguaje primigenio del centro de Asia.[168] Además, Humboldt alegaba que asiáticos y amerindios descendían de un tipo racial común. Si bien los actuales cráneos mongoloides y amerindios pertenecían a dos razas diferentes, había suficientes semejanzas para que se hubieran originado de la misma raza primigenia de Asia central.[169]

Al usar las teorías de la estética neoclásica y romántica recientemente acuñadas y la craneometría, Humboldt mostró una manera de salir del escepticismo paralizante que había engendrado hacía unos 40 años antes la crítica de De Pauw y Robertson del uso promiscuo de las analogías clásicas para interpretar las sociedades amerindias. Ahora Humboldt podía sostener con toda confianza que "mis pro-

[167] Humboldt, *Researches*, "Introduction", vol. 1, pp. 31-33; "Monuments of America", vol. 1, pp. 35-36; "An Aztec hieroglyph manuscript preserved in the library of the Vatican [plate xiii]", vol. 1, pp. 184-185.

[168] *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, pp. 2-3, 23; y "An Aztec hieroglyph [plate xiii]", vol. 1, pp. 146-148.

[169] *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, p. 14; y "Rock of Inti-Guaicu [plate xviii]", vol. 1, pp. 249-250.

pias investigaciones recientes sobre los nativos de América aparecen en una época en que ya no parece indigno de atención aquello que no se ajusta al estilo, del cual los griegos dejaron tantos modelos inimitables".[170]

Humboldt partió de premisas más positivas que De Pauw y Robertson y, por lo tanto, estaba preparado para ser generoso con las asediadas fuentes españolas. Su *Vues* comenzó con una defensa contundente de la cantidad y la calidad de los informes españoles sobre el Nuevo Mundo. Decía que las descripciones españolas de América del siglo XVI eran tan numerosas y precisas como las que sus contemporáneos ahora producían sobre la Polinesia, tal vez con la única diferencia de que éstas contenían ilustraciones, mientras que las de los españoles no. Una vez destruidos los monumentos amerindios, Humboldt lamentaba que los primeros viajeros no hubieran incluido ilustraciones, lo que hizo que las investigaciones dependieran de descripciones escritas ambivalentes. También lamentaba que por haber descubierto contradicciones en los relatos de los testigos españoles, los eruditos hubieran decidido descartar todos los informes escritos europeos. Humboldt se quejaba de que las filosofías del siglo XVIII habían agrupado sin mayor discernimiento crítico tanto los informes de testigos como los de autores de cafetín, y que esas filosofías alardeaban su modernidad al descartar todo aquello escrito por los misioneros.[171]

Humboldt culminó sus escritos sobre el imperio hispanoamericano con cinco volúmenes titulados *Examen critique de l'histoire de la géographie du noveau continent* (1836-1839), una obra que fácilmente podría interpretarse como una defensa de la fiabilidad de los relatos coloniales españoles. Interesado en reconstruir la historia de la ciencia para probar que las sociedades habían atravesado por un progre-

[170] *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, pp. 5-6.
[171] *Ibid.*, pp. 3-5.

so lento y sostenido, y que "los grandes descubrimientos europeos no fueron el resultado de una feliz coincidencia", Humboldt trató de demostrar que la época de las exploraciones (y el Renacimiento) aconteció sólo porque las fuerzas intelectuales (y tecnológicas) se habían venido desenvolviendo desde la Edad Media.[172] Humboldt dedicó su vasta inteligencia al estudio de la cosmografía, la navegación y la geografía en los siglos xv y xvi, prestando especial atención a los desarrollos en la península Ibérica y, por lo tanto, leyendo muchas fuentes españolas y portuguesas. Afirmó que su conocimiento cercano de algunos de los mismos lugares visitados por los españoles en los siglos xv y xvi lo hicieron más capaz de juzgar la verdadera valía y fiabilidad de esos relatos. Esas fuentes apenas habían sido explotadas, concluyó; contenían mucha información útil que había escapado a la atención de los geógrafos e historiadores modernos del Nuevo Mundo; y "en el futuro, [su estudio] producirá resultados muy valiosos acerca de los acontecimientos que ocurrieron tanto de la antigua América como en los años siguientes del descubrimiento [europeo del Nuevo Mundo]".[173]

De acuerdo con Humboldt, parte del problema con las fuentes españolas radicaba en el hecho de que muchos informes habían permanecido ocultos para los historiadores europeos. Luego de manifestar su pesar porque los esfuerzos del cronista real de las Indias, Juan Bautista Muñoz (1745- 1799), por publicar documentos sobre España en el siglo xviii habían fracasado, Humboldt alabó como un hito de la erudición la aparición en 1825-1837 de una colección de fuentes primarias españolas sobre las expediciones atlánticas españolas del siglo xv editada por Martín Fernández de Navarrete. Humboldt afirmó que en los primeros relatos

[172] Humboldt, "Considerations preliminaires", en *Examen critique*, vol. 1, pp. 7-8.

[173] Humboldt, "Préface", en *Examen critique*, p. xv; véase también p. xii.

españoles estaban las "semillas de las verdades físicas más importantes" y que autores como José de Acosta, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y el franciscano Gregorio García (m. 1627) ofrecían importantes análisis filosóficos.[174] Al cambiar radicalmente las opiniones dominantes desde De Pauw, Raynal y Robertson, Humboldt afirmó que los autores españoles del siglo XVI habían abordado temas complejos como los orígenes de las variaciones raciales; las causas de la distribución biogeográfica de la fauna y la flora; el estudio de las migraciones humanas mediante la filiación lingüística; y el estudio de las causas de las corrientes oceánicas, los vientos, la actividad volcánica y los terremotos, enigmas formidables que acosaban a los eruditos.

Con Humboldt, la historiografía europea sobre el Nuevo Mundo pareció casi cerrar el círculo. Si Humboldt restableció el valor de los testigos europeos del siglo XVI, particularmente de los difamados españoles, también continuó la tradición de la erudición, inaugurada por Buffon y De Pauw, que confiaban principalmente en pruebas no escritas. Además, Humboldt fortaleció —no debilitó— el nuevo género de las historias filosóficas de América. El capítulo II mostrará cómo los eruditos trataron las fuentes producidas por observadores no europeos, sino amerindios.

[174] Humboldt, "Considerations preliminaires", en *Examen critique,* vol. 1, pp. 5-6.

II. CAMBIO EN LAS INTERPRETACIONES EUROPEAS DE LA FIABILIDAD DE LAS FUENTES INDÍGENAS

Obligado a escoger entre relatos españoles e indígenas con versiones opuestas sobre la muerte de Moctezuma Xocoyotzin (r. 1502-1520 en el Códice Mendoza), el fraile dominico español del siglo xvi Diego Durán (m. 1588), quien entre 1576 y 1581 escribió una historia de los mexicas y tratados sobre sus calendarios y festividades religiosas, optó por el relato de los indios. Los españoles habían afirmado tradicionalmente que el propio pueblo de Moctezuma lo había matado a pedradas. Las fuentes indígenas que Durán tenía ante sus ojos contaban una historia diferente. Luego de derrotar al ejército de Cortés y recapturar Tenochtitlan, la capital de los mexicas, los nativos encontraron a Moctezuma en un charco de sangre, con cinco puñaladas en el pecho, rodeado de los cadáveres de varios nobles, también asesinados. A pesar de que este relato era un obvio desafío a la historiografía española oficial, a Durán no le quedó otra opción que seguirlo, pues la historia era narrada en documentos nativos que usaban manuscritos mesoamericanos. "Lo cual, si esta historia no me lo dijera, ni viera la pintura que lo certificara —argumentó Durán—, me hiciera dificultoso creer [el relato de la muerte de Moctezuma], pero como estoy obligado a poner lo que los autores [indígenas] por quien me rijo en esta historia me dicen y escriben y pintan, pongo lo que se halla escrito y pintado".[1] En las secciones históricas de su trabajo, Durán se limitó a traducir los

[1] Durán, vol. 2, p. 556.

manuscritos mexicas, a menudo sin cuestionar nada.[2] La elección que hizo Durán cuando se enfrentó con dos relatos contradictorios de la muerte de Moctezuma, uno dejado por testigos españoles y el otro en documentos registrados en escritura mexica, es representativa de la gran autoridad que los eruditos europeos le concedían a las fuentes históricas amerindias en el siglo XVI y principios del XVII.

Los métodos de Durán contrastan mucho con los que siguieron los eruditos europeos del siglo XVIII. Durante su exilio en Italia, el jesuita hispanoamericano Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) escribió una historia del México antiguo, *Storia antica del Messico* (1780-1781), para denunciar a escépticos como De Pauw, Robertson y Raynal y reconstruir los muchos ciclos de civilizaciones en Mesoamérica que habían culminado con los aztecas. En 1787, Charles Cullen, el traductor del libro de Clavijero al inglés, pensó que el libro sería muy bien recibido. Convencido de que el espíritu partidista, el prejuicio, la ignorancia y la credulidad "han ocasionado que [historiadores españoles de los siglo XVI y XVII] mezclen tantas absurdidades e improbabilidades con sus relatos, que no ha sido únicamente difícil sino totalmente imposible determinar la verdad", Cullen afirmó que ni siquiera los esfuerzos de Robertson por encontrar lo que "era naturalmente curioso o políticamente interesante" en la historia del Nuevo Mundo habían sido suficientes para poner orden en el tema.[3] Si bien Robertson había luchado con todas sus fuerzas por "extraer los hechos de la confusión de los diferentes autores [españoles] [en cuyos trabajos] lo que es cierto no siempre parece posible y lo que parece probable no siempre es cierto", al fin y al cabo el escocés había estado limitado por la distancia, tanto geográfica como cultural, que lo había mantenido lejos de "documen-

[2] Colston.

[3] Charles Cullen, "Translator's Preface", en Clavijero, *History of Mexico*, pp. iii, iv.

tos esenciales que eran conservados en archivos en el Nuevo Mundo". Clavijero, en cambio, había nacido en México, donde pasó 40 años y estudió esos "documentos esenciales" que otros no habían consultado, es decir, las "pinturas históricas [de los amerindios] y otros monumentos de la antigüedad".[4]

Los críticos ingleses, quienes denunciaron la traducción por las mismas razones que habían llevado a Cullen a publicarla, pronto truncaron las grandes esperanzas de Cullen. El año en que apareció la traducción de Cullen, un comentarista anónimo en el *London Review* declaró que la historia de Clavijero no tenía valor. Siguiendo el ejemplo de Bolingbroke y Hume, el comentarista argumentó, en primer lugar, que escribir la "historia del origen" incluso de aquellas naciones que algunas vez habían "regido sobre el universo" era en sí una pérdida de tiempo, un actividad para pedantes como Milton, cuya "poderosa genialidad e inmenso conocimiento se hundieron bajo el paso de los anales de la Heptarquía". La buena historia, decía el comentarista, era la historia moderna europea, capaz de darle lecciones de moral al presente. La historia de los aztecas involucraba bárbaros y no tenía ninguna lección que enseñar. La segunda crítica del comentarista se dirigía al meollo de la historiografía de Clavijero, pues el jesuita había presentado su obra como el producto de muchos años de estudio y reflexión sobre documentos amerindios almacenados en las bibliotecas mexicanas de su orden. "El abate", sostenía el comentarista, se había basado en "registros [de] imágenes pintadas o forjadas con plumas de vivos colores". Debido a esos cimientos tan endebles, el trabajo de Clavijero era "una enorme estructura de dos tomos [en la edición en inglés] llena de hechos imposibles, exageraciones absurdas, y una jerga bárbara de nombres toscos, al punto de ser absolutamente ininteligibles".[5]

[4] *Ibid.*, p. iv.

[5] "Review of the *History of Mexico* by L'Abbe Francesco Saverio Clavigero

Para el comentarista, el problema del trabajo de Clavijero recaía en sus suposiciones historiográficas. Clavijero había presentado las genealogías dinásticas, guerras, conquistas e incluso discursos reales de los pueblos del centro de México, supuestamente a partir del año 596 d.C. La historia de Inglaterra durante los mismos años, decía, no era ni remotamente tan ordenada como la que Clavijero contaba de México. Pero Inglaterra, a diferencia de México, tenía registros históricos escritos. El comentarista señalaba que el entusiasmo patriótico de Clavijero lo había enceguecido al punto de proyectar en las "pinturas" amerindias su propia imaginación desenfrenada. Los archivos indígenas mexicanos eran pinturas primitivas, no documentos escritos, y por tanto no se podía confiar en ellos. "Por consiguiente, el abate debe disculparnos si recibimos con gran desconfianza toda la historia, antes de la Conquista de Cortés".[6]

Podría pensarse que después de haber descartado los registros españoles, los críticos de fines del siglo XVIII podrían haber usado las fuentes indígenas como fuentes alternativas, más antiguas y, por tanto, más confiables. Los principios más elementales de crítica histórica establecidos por los filólogos del Renacimiento sostenían que los historiadores siempre debían buscar las fuentes primarias. Si estaba claro que los españoles como Durán habían obtenido sus hechos sobre la historia de los pueblos del Nuevo Mundo a partir de registros indígenas, ¿por qué los historiadores conjeturales del siglo XVIII no siguieron el consejo de los filólogos del Renacimiento? ¿Por qué no recurrir a las fuentes originales para quitar las capas previas de interpretaciones españolas de la misma manera en que los humanistas del Renacimiento habían eliminado las adiciones de los comentaristas medievales a las fuentes clásicas?

[Francisco Xavier Clavijero] translated from the Italian by Charles Cullen", *London Review and Literary Journal*, agosto de 1787, p. 16.

[6] *Ibid.*, p. 17.

La crítica inglesa de la obra de Clavijero sugiere que este rechazo puede haberse debido a un cambio en las percepciones del valor de los sistemas indígenas de escritura. Los diversos manuscritos mesoamericanos (nahuas, zapotecos, mixtecos y mayas) no aceptan clasificaciones occidentales típicas: cada uno es el resultado de combinaciones de pictogramas, ideogramas, logogramas e incluso fonogramas (éstos aparecieron de manera más destacada en el sistema de escritura maya y en los manuscritos mexicas del siglo XVI).[7] Los quipus incas son aún más desconcertantes: nudos tejidos en cuerdas de diferentes colores, que se ramificaban sin cesar.[8] Por tanto, podría decirse que el cambio de la buena disposición de Durán hacia las fuentes amerindias al rechazo del comentarista de la historia de Clavijero fue el resultado de alguna transformación importante en la percepción europea de la fiabilidad de los documentos no alfabéticos como archivos históricos. Para entender la razón de este cambio de perspectiva, es necesario referirse a otra crítica que apareció en una revista inglesa, esta vez de uno de los trabajos de Alexander von Humboldt.

En un artículo de 1816 en el *Quarterly Review* dedicado a un análisis de la edición inglesa de la obra *Vues des cordillères* de Humboldt, el comentarista anónimo trató al libro con dureza. Presentó a Humboldt como un pensador desordenado y crédulo que había adoptado las interpretaciones españolas de las fuentes indígenas mexicanas y, por tanto, había extraído conclusiones injustificadas acerca de antiguas conexiones entre Asia y México. El comentarista sugería que la memoria del pasado de México se había perdido para siempre, en parte debido a la ignorancia de los primeros observadores españoles y en parte a la imposibilidad de

[7] Macri.

[8] Ascher y Ascher; Brotherston, *Book of the Fourth World*, pp. 193-211. Acerca de otros sistemas incas de almacenamiento de información, véanse Zuidema, "Bureaucracy"; Cummins.

entender el significado de los documentos indígenas existentes. Los españoles habían fracasado como traductores culturales, y ahora no podían ofrecerse interpretaciones confiables de esos documentos. Pero el crítico de Humboldt no pretendía convocar a los eruditos para condenar los manuscritos indígenas al olvido historiográfico. De hecho, aplaudía los esfuerzos de Humboldt por recolectar las fuentes mexicanas indígenas. "No queremos decir —dijo el comentarista— que los primeros intentos, si bien toscos, de un pueblo inculto por registrar sus acontecimientos, comunicar ideas y volver visibles las operaciones de la mente, están desprovistos de interés; por el contrario, los consideramos una manera muy interesante de rastrear el progreso de las facultades intelectuales del hombre".[9]

Para el crítico de Humboldt, el valor de recopilar y estudiar documentos mexicanos no radicaba en la información que almacenaban, sino en lo que revelaban acerca del desarrollo de las facultades mentales. Por lo tanto, los esfuerzos de Humboldt por recopilar los códices mexicanos eran encomiables. De acuerdo con esta nueva forma de entender los documentos indígenas, al quemar las fuentes amerindias, los conquistadores españoles dejaron al mundo no sólo sin registros históricos, sino sin las herramientas para estudiar las maneras en que la mente había desarrollado sus poderes de abstracción a lo largo del tiempo. Los estudiosos del Renacimiento pensaban que los manuscritos indígenas, por limitados que fueran, registraban acontecimientos históricos. Los intelectuales de la Ilustración pensaron que los manuscritos eran evidencia material sobre la cual reconstruir modelos conjeturales del progreso de la mente. En este capítulo estudio esta transformación crucial de la mentalidad europea.

[9] "Article VIII: Review of Humboldt's Researches Concerning the Institutions and Monuments of the Ancient Americans", *Quarterly Review*, vol. 15, julio de 1816, p. 453.

MANUSCRITOS PRIMITIVOS, DOCUMENTOS HISTÓRICOS FIABLES

Cuando Felipe II envió a Francisco Hernández (1514-1587) al Nuevo Mundo en la década de 1570 a recopilar información sobre nuevas especies de plantas para la farmacia real, Hernández no tenía idea de que tendría que reunir una inmensa historia natural de la flora del centro de México en contra de la voluntad de los informantes indígenas, quienes constantemente lo engañaban y le mentían acerca de las propiedades de las plantas. En un poema dedicado al gran humanista español Arias Montano, Hernández se quejó de que los shamanes locales le mintieron sobre los nombres y las propiedades de las plantas, y que tuvo que depender de sus propias artes y de la divina providencia para curar a los enfermos.[10] A pesar de esta experiencia frustrante, Hernández no sólo completó su historia natural de plantas y animales, sino que también escribió un tratado sobre antigüedades mexicanas, basado en gran medida en la información recopilada por los frailes franciscanos de los escribas nahuas.[11] Leídas desde nuestra perspectiva moderna, las suposiciones historiográficas de los historiadores españoles del Nuevo Mundo del siglo XVI son particularmente llamativas. Teniendo como telón de fondo la duda generalizada acerca de la fiabilidad de los informantes amerindios, los españoles en general creyeron que los documentos indígenas no alfabéticos mantenían archivos históricos valiosos.[12]

[10] "No digo los perversos consorcios de los Indios, ni canto los muy grandes fraudes, o las fieras mentiras con las que más de una vez me engañaron, incauto, y me dijeron embustes, aun evitándolo yo con gran cuidado, tacto y esmero; y cuántas veces recibí falseadas las fuerzas y nombres de algunas plantas, por usar falaces informes de un intérprete; que heridas hubo que curar cautamente a veces con arte médica y con los auspicios de Cristo" (Francisco Hernández, "Poema a Arias Montano", en *Obras*, 7, p. 30).

[11] Hernández, *Antigüedades*.

[12] Acerca de las percepciones del siglo XVI de los indios como poco fide-

Los historiadores españoles del siglo XVI como Hernández y Durán no sólo estudiaron, recolectaron y tradujeron fuentes nativas, sino que, más importante aún, pensaron que esas fuentes contenían narraciones históricas confiables.

Esta interpretación se opone a la que recientemente ha ofrecido Walter Mignolo, quien mantiene que a diferencia de los griegos, quienes cimentaron la sabiduría en formas de conocimiento transmitidas oralmente, los españoles del siglo XVI fundaron el conocimiento en escritura alfabética y el libro. Puesto que Dios había transmitido su dispensa mediante la palabra escrita, las sociedades que carecían de "escritura" eran consideradas no sólo ajenas a la civilización sino también a la humanidad. Mignolo argumenta que en el siglo XVI, los españoles menospreciaban los sistemas de escritura azteca e inca por considerarlos primitivos. El escrito alfabético era el único documento que se pensaba capaz de registrar la voz con precisión y, por tanto, de gravar los recuerdos y las leyes de la sociedad. Al dar lugar a las holgadas interpretaciones orales de los escribas, todas las otras formas de escritura conducían a ambigüedades en la transmisión de archivos históricos. Por lo tanto, se consideraba que los manuscritos no alfabéticos amerindios eran incapaces de acumular conocimiento, que era la base de la civilización.[13] Además, al no haber encontrado archivos escritos en el alfabeto romano que constituyeran una narración cronológicamente ordenada en el Nuevo Mundo, los españoles pensaron que los amerindios no tenían historia. Los eruditos españoles les concedieron a los documentos incas y aztecas el mismo nivel de validez epistemológica que le habían dado a las monedas y las medallas.[14]

Mignolo también ha argumentado que cuando los archi-

dignos, véase "Relación de Quito", en Jiménez de la Espada, 2, p. 225. Véase también Pagden, *Fall*, p. 44.

[13] Mignolo, *Darker Side*, pp. 45, 104-105, 138.

[14] *Ibid.*, pp. 129-140.

vos incas y aztecas fueron vistos como "libros", fueron descartados o quemados porque tenían registros de conocimiento que se creía habían sido dictados por el diablo. Se percibía que el manuscrito alfabético era el único medio "en el cual la verdad encuentra su garantía".[15] Puesto que los eruditos españoles del siglo XVI ya operaban de acuerdo con una perspectiva evolutiva de la escritura, dichas visiones llevaron, a su vez, a una perspectiva evolutiva del libro en donde se olvidaron los significados medievales de "lectura" (elucidación oral, similar al proceso de lectura de manuscritos mesoamericanos y quipus incas), y de "libro" y "texto" ("hacer", o "tejer", como en el caso de los quipus incas).[16] Los eruditos españoles del Renacimiento habían olvidado el contexto en el cual tuvo lugar el arte de escribir en su pasado medieval reciente, un contexto dominado por la información transmitida oralmente. Por tanto, los autores españoles del siglo XVI entendieron mal no sólo los sistemas de escritura amerindios, sino también la historia de su propia tradición cultural. Clasificaron los quipus incas y las "pinturas" mesoamericanas como objetos, no como libros.

Según Mignolo, sólo unos pocos desafiaron estos puntos de vista. En su *Della historia dieci dialoghi* (1560), por ejemplo, el erudito italiano Francesco Patrizi (1529-1597) hizo un llamado para crear una nueva historiografía que privilegiara las imágenes y otras fuentes no escritas por encima de las escritas. Ciertamente, la opinión de Patrizi no fue tomada en cuenta.[17] Los mismos amerindios, particularmente los que habían sido educados por frailes humanistas españoles, expresaron otro reto al paradigma cristiano

[15] *Ibid.*, p. 83.

[16] *Ibid.*, cap. 2. En *Reglas de ortografía en la lengua castellana* (Salamanca, 1517), Alonso de Nebrija afirmó que la escritura evolucionó de las pinturas a alfabetos, y que los jeroglíficos y emblemas no eran una buena manera de registrar el pasado, porque tenían significados ambiguos y ambivalentes (Mignolo, *Darker Side*, pp. 42, 44-45).

[17] Mignolo, *Darker Side*, pp. 165-167.

español del alfabetismo. Dos cronistas nahuas, Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), se esforzaron por mostrar que los archivos históricos mesoamericanos y europeos eran equivalentes. Recopilaron códigos mexicanos y los tradujeron palabra por palabra al alfabeto romano, tanto en náhuatl como en español. Además, Alva Ixtlilxóchitl insistió en que los historiadores y los sistemas nahuas para llevar archivos históricos (códices, canciones y discursos retóricos) estaban entre los más fiables y precisos del mundo.[18]

A pesar de su valor por llamar la atención del mundo académico hacia el papel que la ideología del alfabetismo ha desempeñado como una herramienta de dominio colonial y poscolonial "occidental", Mignolo es, no obstante, no del todo correcto.[19] Piénsese, por ejemplo, en el caso de Alva Ixtlilxóchitl. Mignolo lo presenta como un reto aislado a las perspectivas españolas sobre el alfabetismo, pero el propio Alva Ixtlilxóchitl era producto de la misma ideología que Mignolo pretende describir. Los franciscanos habían capacitado a Alva Ixtlilxóchitl, un miembro de la nobleza nahua. Si bien sus intereses políticos eran, cabe reconocer, diferentes de los de sus maestros (promover la causa de su linaje ancestral en el apretado y disputado espacio de la política indígena en el México colonial), sus técnicas y su sensibilidad con respecto a recopilar y glosar las fuentes nahuas no eran diferentes. Entre los amigos de Alva Ixtlilxóchitl se encontraba Juan de Torquemada (1557-1664), un fraile español que había comenzado a reescribir interpretaciones disponibles de la historia mesoamericana basándose en una lectura detallada de docenas de códices mesoamericanos.

[18] *Ibid.*, p. 93. Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1, p. 527; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales*, pp. 20-21.

[19] Mi evaluación de la obra de Mignolo le debe mucho a la de Grafton en "Rest vs. The West".

Torquemada y Alva Ixtlilxóchitl no sólo compartían puntos historiográficos, sino que también se admiraban mutuamente.[20]

Hay muchos otros ejemplos que el mismo Mignolo ofrece y que parecen debilitar algunas de sus posiciones. El trabajo del fraile franciscano Bernardino de Sahagún (m. 1590), cuyos esfuerzos por recopilar y traducir documentos nahuas culminaron en la creación de una enciclopedia extremadamente detallada de las tradiciones nahuas, el Códice Florentino, en palabras de Mignolo, mostró que los "sistemas de escritura alfabéticos y de imágenes eran parte de [un] diálogo".[21] Sahagún organizó en forma de una enciclopedia europea la información que obtuvo en muchos ciclos de entrevistas a escribas locales. Los pasajes del Códice Florentino citados por Mignolo, en donde Sahagún describe su metodología, revelan que el fraile franciscano tomaba las fuentes nahuas muy en serio, y que Sahagún entendió que su tarea era la de un filólogo humanista que trabajaba con fuentes clásicas y patrísticas, es decir, el comentario e interpretación histórica y culturalmente bien informado de palabras y textos extraños.[22]

También hay pasajes de Toribio de Benavente, Motolinía (m. 1568), uno de los primeros franciscanos en llegar a México y una figura destacada en las etapas iniciales de la "Conquista espiritual" de México. Como demuestra Mignolo, los *Memoriales* (1536-1543) de Motolinía clasificaron los libros de los aztecas en cinco categorías —calendarios de rituales, libros de sueños, adivinaciones, "horóscopos" usados para determinar los nombres de los niños y anales históricos— sólo con el propósito de convocar a los frailes a destruirlos. Dichos pasajes parecen confirmar todas y cada

[20] Brading, *The First America*, p. 278.

[21] Mignolo, *Darker Side*, pp. 188, 187-202.

[22] Sahagún, 1, pp. 105-107. Acerca de las bases humanistas de la obra de Sahagún, véase Bustamante.

una de las aseveraciones de Mignolo. Pero Mignolo también está consciente de que en esos pasajes Motolinía perdona de la destrucción una de las cinco categorías de los libros aztecas, es decir, los anales históricos. Los anales históricos, a diferencia de textos en las otras cuatro categorías según Motolinía, no estaban inspirados por el diablo; se trataba de narraciones históricas confiables y decían la verdad acerca del pasado.[23]

La distinción que Motolinía hacía entre dos tipos de documentos (anales *vs.* documentos demoniacos) fue característica de la visión española de las fuentes mesoamericanas. Por un lado, había documentos indígenas "pintados" que registraban ceremonias religiosas, rituales adivinatorios y cosmogonías, que debían ser destruidos y quemados; paradójicamente por miedo, no por desprecio. Por otro lado, estaban los anales históricos en escrituras indígenas, vistos como precisos. El caso de Diego de Landa (1524-1579), también estudiado por Mignolo, es de lo más esclarecedor. Landa era un fraile franciscano del siglo XVI quien, luego de pasar varios años ganando las mentes y los cuerpos de los mayas para Dios y España, llegó a ser provincial de la orden franciscana en la península de Yucatán, y también un entusiasta destructor de los libros amerindios. Como provincial franciscano, llevó a cabo una de las campañas de exterminio más duras contra la idolatría amerindia que presenció Hispanoamérica en el siglo XVI. Luego de haber sido informado de que los mayas conversos habían usado su conocimiento del cristianismo para realizar ceremonias paganas en templos cristianos, en las cuales, según se decía, había crucifixiones rituales de niños y recaídas en el canibalismo ritual, en 1562 Landa desató todo el poder de la Iglesia para perseguir a los inculpados, incluido el uso de torturas siste-

[23] Mignolo, *Darker Side*, pp. 74-75. Acerca de la rica diversidad de los géneros escritos precoloniales y coloniales, véanse Brotherston, *Book of the Fourth World*; *id.*, *Painted Books*; Mundy; Boone; Lockhart.

máticas para obtener confesiones, con lo que ocasionó que 158 mayas murieran y otros 30 se suicidaran. No sorprende entonces saber que Landa recolectó y quemó todos los libros de rituales mayas a los que pudo ponerles las manos encima: 27 en total.[24] Lo llamativo, sin embargo, es que el mismo Landa recorrió la península de Yucatán en búsqueda de estelas de las cuales extraer la historia del antiguo reino de Mayapán. Landa estaba convencido de que los mayas tenían archivos históricos muy precisos porque habían desarrollado calendarios y cronologías exactos.[25] Al parecer, él podía leer fuentes mayas, y su testimonio es confirmado por otro franciscano contemporáneo, Antonio de Ciudad Real (1551-1617), quien informó de frailes capaces de leer y escribir como los mayas.[26] El conocimiento que Landa tenía de la escritura y la historiografía mayas, que incluía una lista de fonogramas silábicos y la comprensión de que las estelas mayas eran documentos que registraban los hechos de figuras históricas, fue ignorada durante muchas generaciones. Es apenas en el siglo xx cuando los eruditos comenzaron a leer las estelas mayas como documentos históricos, no como cosmogonías antiguas, y a interpretar los jeroglíficos mayas como Landa lo había sugerido originalmente.[27]

Un problema con la interpretación de Mignolo tanto de Motolinía como de Landa es que supone que los españoles pensaban que la *fiabilidad* era una función del tipo de escritura en la que estaban escritos los relatos. Pero parece que

[24] Acerca de los acontecimientos que llevaron a la campaña de Landa y la perspectiva maya de ellos, véase Clendinnen, *Ambivalent Conquests.*

[25] Landa, pp. 54-55, 145-146.

[26] Ciudad Real, vol. 2, p. 392.

[27] Landa, pp. 148-149. Acerca de las contribuciones de Landa, véase Marcus, pp. 87-93. Marcus argumenta que la lista de Landa de los fonogramas mayas "resultó una gran ayuda para los epigrafistas de ahora" (p. 93) y sostiene que a mediados del siglo xx,ocurrió un cambio en la epigrafía maya que se alejó de la lectura de las estelas como cosmogonías locales para leerlas como textos históricos, como Landa había sugerido (pp. 5-7). Véase Landa, pp. 54-55.

para Motolinía la fiabilidad era más bien una función de quien hubiera escrito el libro. De acuerdo con Motolinía, los horóscopos mexicanos, los libros de festivales y los relatos de ritos y ceremonias no eran confiables porque, a diferencia de los Evangelios, el diablo y sus agentes los habían escrito. Sin embargo, los anales históricos eran documentos escritos por amerindios, no el diablo, y por lo tanto fiables. Es cierto que según Motolinía los sistemas mexicanos de escritura permitían interpretaciones conflictivas y relatos contradictorios, porque estaban basados en una exégesis oral de las "pinturas".[28] Pero la preocupación de Motolinía sobre la relación entre un documento que necesitaba un comentario oral y su confiabilidad no tenía que ver con una visión condescendiente de los manuscritos amerindios, sino con su conocimiento del grado de fragmentación étnica y por ende de politización de la memoria que caracterizaba a los indígenas del valle del centro de México. Había contradicciones porque había diferentes memorias étnicas.

Motolinía sabía que había en circulación muchas narraciones históricas indígenas alternativas. De manera no muy diferente de los archivos que preservan casi todos los demás pueblos, los anales históricos mesoamericanos eran parte de la propaganda de la elite, campañas de enaltecimiento dinástico y manipulación que por rutina incluían la invención y el olvido de datos históricos. De hecho, según Joyce Marcus, la necesidad propagandística del Estado era la principal razón por la que se desarrolló la escritura en Mesoamérica: "La escritura mesoamericana era tanto una herramienta como una consecuencia de esta competencia por prestigio y posiciones de liderazgo".[29] Motolinía entendió que las narraciones históricas mesoamericanas eran contradictorias, porque presentaban las opiniones de grupos

[28] Motolinía, "Epístola proemial en la cual se declara el origen de los primeros pobladores e habitadores de la Nueva España", en *Memoriales*, p. 5.

[29] Marcus, pp. 15 ss.

étnicos opositores. Registró las versiones aculhuana y tlaxcalteca de la historia del centro de México, junto con la de los mexicas. Pero en lugar de declarar que era imposible hacer que todas estas narrativas contradictorias se ajustasen a una misma cronología, Motolinía se autonombró árbitro definitivo de cuál versión era la más cercana a la "verdadera". Motolinía estaba convencido de que, a pesar de sus inconvenientes, los archivos históricos mexicanos eran confiables, porque los nativos habían desarrollado calendarios y sistemas de cronología precisos, así como maneras confiables de transmitir testimonios orales a través de generaciones.[30]

El enfoque español del siglo XVI hacia los documentos indígenas era un tanto paradójico. Por un lado, la mayoría de los autores se negaban a concederle a los sistemas de escritura incas y mesoamericanos la misma autoridad del alfabeto romano, considerado el ideal para transmitir datos históricos porque no dependía de ninguna exégesis oral. Pero esos mismos autores no dudaban en considerar que la información histórica almacenada en quipus y códices era confiable. Bartolomé de Las Casas es representativo de esta actitud. En su *Apologética historia sumaria* (antes de 1559), Las Casas defendió la racionalidad de los amerindios en contra de aquellos que querían retratarlos como ejemplos de los esclavos naturales de Aristóteles. Las Casas se dispuso a probar que los amerindios habían sido completamente capaces de dominar sus propias pasiones individuales (prudencia monástica), así como reglar sus propias comunidades políticas. Además, afirmó que las sociedades inca y azteca habían sido cuando menos tan sofisticadas política y religiosamente como las sociedades clásicas. Pero, según Las Casas, los nativos eran "bárbaros" porque

[30] Motolinía, pp. 13-14, 5, 9. Acerca de las convenciones pictográficas que le permitieron a los nahuas y mixtecos reunir complejas narraciones históricas escritas, véase Boone.

habían carecido de "escritura". Esta afirmación parecería contradecir los propios esfuerzos de Las Casas por probar que los nativos habían alcanzado todas las instituciones requeridas por la civilización, incluidas jerarquías sociales, monarquías, ciudades y cultos religiosos complejos. En esos esfuerzos, Las Casas hizo amplio uso de fuentes indígenas escritas que él negó eran tales. Algunos autores contemporáneos de Las Casas hacen explícita la contradicción. Por ejemplo, está el caso del cura español Miguel Cabello Balboa (1530-1608?), cuya historia del antiguo Perú, *Miscelánea antártica*, escrita en Quito entre 1576 y 1586, permaneció inédita, al igual que *Apologética historia* de Las Casas, por muchos siglos.

Al asumir que la falta de escritura de los amerindios había tendido un velo de oscuridad sobre sus verdaderos orígenes, y que sólo eran posibles formas indirectas de reconstrucción histórica, Cabello Balboa quiso demostrar que los indígenas eran, de hecho, descendientes de Ofir, bisnieto de Noé, y que habían perdido la habilidad de escribir.[31] Sostuvo que esa falta de escritura era la causa principal de que los herederos de Ofir cayeran en la barbarie, así como responsable de la difusión de la idolatría entre los andinos, quienes al seguir sus mitos orales de forma literal adoraban manantiales, lagos, montañas y rocas como sus propios antepasados.[32] Sin embargo, a renglón seguido de sus denuncias sobre los efectos negativos de falta de escritura entre los amerindios, Cabello Balboa dijo que su historia se basaba en los quipus que los incas habían almacenado en archivos completos y precisos y que se remontaban 800 años antes de la llegada de los europeos.[33] Después de escribir la historia conjetural de las tribulaciones y migraciones del linaje de Ofir, Cabello Balboa no encontró contradicción

[31] Cabello Balboa, parte 2, caps. 1-2.

[32] *Ibid.*, parte 1, cap. 11, pp. 72-73, y parte 3, cap. 6, pp. 235-236.

[33] *Ibid.*, parte 3, cap. 6, pp. 239-240.

en incluir también en su manuscrito la historia de los incas "según los quipos y cuentas indianas".[34]

Pese a todas mis críticas a su tesis, Mignolo tiene razón al afirmar que los autores españoles del siglo XVI consideraban que los sistemas de escritura indígenas eran primitivos. También está en lo correcto al señalar que sólo se necesita recurrir a la España y la Hispanoamérica del siglo XVI para encontrar las primeras historias de sistemas conjeturales de la escritura que trataron a los jeroglíficos, no como un sistema de escritura de inspiración casi divina, sino como medios infantiles y profundamente imperfectos de representar el habla, posición que los eruditos han atribuido por tradición a la Ilustración.[35] Los documentos mesoamericanos, una combinación de pictogramas, ideogramas, logogramas y fonogramas, nunca gozaron en España de la misma reputación que tuvieron los jeroglíficos egipcios.

En el siglo XVI y la primera mitad del XVII, los manuscritos simbólicos adquirieron un estatus mayor entre los hombres cultos que la escritura alfabética. Los jeroglíficos egipcios (y las letras hebreas) eran considerados como imágenes que de forma económica sintetizaban verdades muy profundas acerca de la naturaleza del cosmos y de Dios. Impulsados por la recuperación neoplatónica del Renacimiento que presentaba al mundo como un teatro de símbolos en donde las imágenes tenían poderes mágicos y en donde los objetos y las personas estaban conectados por una red de analogías microcósmicas y macrocósmicas, los eruditos dedicaron una cantidad considerable de energía tanto a decodificar el significado oculto de los jeroglíficos como a plantear nuevos. Sin embargo, en lugar de la gran autoridad y respetabilidad otorgada a los jeroglíficos, los eruditos españoles no lograron encontrar ningún simbolismo neoplatónico en los documentos mesoamericanos y, para la segunda mitad del

[34] *Ibid.*, "Al pío y curioso lector", p. 8.
[35] Mignolo, *Darker Side*, pp. 44-45.

siglo XVII, el énfasis en las propiedades ocultas y arcanas de los jeroglíficos había cedido su lugar a un nuevo interés en el carácter no ambiguo, abierto y más democrático de la escritura alfabética.[36]

Filología, recopilación y traducción

El trabajo del jesuita español José de Acosta representa las percepciones que en el siglo XVI se tenían de los documentos amerindios. En su *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en Sevilla en 1590, que fue reimpresa en varias ocasiones y traducida a varios idiomas europeos, Acosta trató de sintetizar varias décadas de lecturas de fuentes clásicas y patrísticas, además de unos 15 años de observaciones personales en México y, particularmente, Perú. Cuando escribió su historia moral, Acosta tenía varias agendas. Incluyó una sección de idolatría indígena para ayudar a los nuevos misioneros a identificar y erradicar lo que él pensaba que eran religiones amerindias inspiradas por el demonio. Escribió secciones sobre las costumbres y los sistemas de gobierno incas y aztecas para ayudar a los magistrados coloniales a gobernar a los amerindios de acuerdo con sus propias tradiciones legales y políticas, las cuales, según Acosta, revelaban un gran ingenio y adaptación a las condiciones locales.[37] Finalmente, Acosta escribió una historia de los incas y los aztecas para "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento".[38] Para desmentir esas opiniones falsas, Acosta utilizó ejemplos de los avances científicos de los

[36] Véanse excepciones en Valadés, parte 2, cap. 27, pp. 93 [233]; y n. 137 más adelante. Acerca del culto de los jeroglíficos en el Renacimiento por encima de la escritura alfabética, véase Hudson, caps. 1-2; Iversen.

[37] Acosta, *Historia natural*, libro 6, cap. 1, p. 390; cap. 12, p. 408, cap. 15, pp. 412, 414.

[38] *Ibid.*, libro 6, cap. 1, p. 389.

amerindios. En términos llenos de alabanzas, describió los calendarios aztecas e incas, que demostraban que los amerindios conocían la astronomía lo suficiente para ajustar sus años de acuerdo con la verdadera duración del ciclo solar a través de la eclíptica (365.25 días).[39]

Curiosamente, a pesar de su deseo por demostrar el ingenio de los nativos, Acosta pasó por alto la similitud entre los sistemas de escritura egipcios y mexicanos, según se concebían en el Renacimiento; fácilmente podría haber presentado los glifos mexicanos como jeroglíficos egipcios que simbolizaban conocimiento arcano. Pensador amante del orden, Acosta ofreció una útil tipología de formas de idolatría de acuerdo con los tipos de objetos de devoción. Sostuvo que la gente por lo común adoraba cosas (el sol, el rayo, los arco iris, las piedras, los árboles), animales, antepasados muertos u objetos antropomórficos. Echando mano de una larga tradición evemerista, Acosta dijo que la mayoría de los dioses griegos y romanos eran, en realidad, héroes deificados, y que la mayoría de los dioses peruanos antropomórficos eran antepasados deificados. Sin embargo, Acosta encontró que la idolatría mexica era un tanto curiosa, pues los mexicas tenían muchos dioses que parecían montajes monstruosos sin parecido con figuras humanas: criaturas inventadas sólo en la imaginación de sus adoradores. Esas deidades mexicas, como los jeroglíficos egipcios, no eran imágenes sencillas sino que tenían varias capas de significado. Según Acosta, la imagen de Tezcatlipoca, el dios de la penitencia y el pecado, tenía innumerables detalles simbólicos. Una oreja de oro pintada con el glifo del habla en la escritura mexica parecía representar la disposición de Tezcatlipoca para escuchar los ruegos de los pecadores; un objeto parecido a un espejo en la mano izquierda de Tezcatlipoca representaba su supuesta omnisciencia.[40] Sin embargo, Acosta nunca esta-

[39] *Ibid.*, libro 6, caps. 1 y 2.
[40] *Ibid.*, libro 5, cap. 9, pp. 330-331.

bleció una conexión entre esas imágenes y el sistema de escritura mexica. De haberlo hecho, Acosta habría visto que algunos ideogramas mexicas se parecían a los egipcios. Si bien encontró esas imágenes en libros mexicas, Acosta mantuvo totalmente separados los análisis de los ídolos y los sistemas de escritura mexicas. Sin embargo, a pesar de separar inconscientemente las representaciones indígenas de las deidades mexicas de potencialmente fructíferas interpretaciones neoplatónicas, Acosta no descartó el valor de los documentos amerindios para registrar información histórica confiable.

Al parecer, a Acosta le preocupaba que sus lectores tomaran tan sólo como fábulas sus relatos de las migraciones, las genealogías dinásticas, las costumbres y las leyes de los incas y los aztecas. Previó que los lectores plantearían numerosas preguntas difíciles acerca de su obra. Por ejemplo, ¿cómo es posible hablar de "leyes" aztecas e incas cuando esos dos pueblos carecían de manuscritos alfabéticos? Después de todo, la diferencia entre costumbres y leyes radica en que aquéllas se transmiten oralmente y son pasajeras, mientras que las leyes son escritas, codificadas y, por tanto, estables. ¿Cómo se podría dar fe de la historicidad de las genealogías amerindias y las presuntas migraciones? ¿Cómo se podría describir a los estados incas y aztecas como imperios jóvenes en expansión si carecían de sistemas para mantener una comunicación fluida entre el centro y la periferia? Sin forzar la credulidad de los lectores, ¿cómo podría decirse que los incas y los aztecas habían llevado registros palabra por palabra de discursos antiguos?

Frente a estos dilemas, Acosta incluyó un prefacio para las secciones históricas de su tratado en donde analizaba extensamente los sistemas de escritura. Para convencer a los lectores escépticos de que era posible llevar registros históricos incluso sin usar una escritura alfabética, ofreció una clasificación tripartita de los métodos para guardar

"memorias de historias y antigüedad".[41] En efecto, el medio mejor y más económico era un alfabeto, el cual les ofrecía a los pueblos una gran flexibilidad para representar idiomas extranjeros y el tiempo suficiente para aprender otras artes y ciencias. "Cifras o memoriales", símbolos convencionales que no representan habla, como los manuscritos chinos, los números arábigos y los signos astrológicos, eran un segundo dispositivo para llevar registros. Las "cifras" permitían a los pueblos de diferentes idiomas comunicarse entre sí. Pero eran difíciles de adaptar a los términos extranjeros y, además, aprenderlas era muy trabajoso. Por ejemplo, a los eruditos chinos se les dificultaba mucho escribir los nombres españoles y pasaban la vida entera llegando a dominar 120 000 caracteres, por lo que no tenían tiempo para cultivar otra disciplina científica y filosófica.[42] La tercera forma de llevar registros era mediante "pinturas", un sistema que Acosta pensaba "casi en todo el mundo se ha usado, pues como se dice en el Concilio Niceno segundo, la pintura es libro para los idiotas que no saben leer".[43] Acosta no incluyó a los quipus en este esquema, pero estaba seguro de que estas cuerdas anudadas de los incas, junto con las pinturas y otros artefactos mnemotécnicos, les habían permitido a los peruanos llevar también archivos históricos precisos. "Es increíble lo que en este modo alcanzaron [los peruanos] —sostuvo Acosta—, porque cuanto los libros pueden decir de historias, leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipus tan puntualmente".[44]

Para satisfacer a los escépticos que pensaban que los largos y pesados discursos supuestamente pronunciados por antiguos guerreros y gobernantes eran invención de españoles imaginativos, Acosta dijo que los aztecas habían crea-

[41] *Ibid.*, libro 6, cap. 4, p. 394.
[42] *Ibid.*, libro 6, caps. 5 y 6.
[43] *Ibid.*, libro 6, cap. 4, pp. 394-395.
[44] *Ibid.*, libro 6, cap. 8, p. 402.

do sistemas educativos para garantizar la fidelidad de las transmisiones orales, y que las canciones eran archivos alternos confiables desarrollados por los mexicas para almacenar información histórica. Los escépticos, una vez conocida la verdad acerca de esos medios de transmisión oral precisa, "no dejarán de dar el debido crédito a sus historias".[45] Por último, para hacer frente a los lectores críticos que rápidamente plantearían la embarazosa pregunta de cómo pudieron existir imperios en el Nuevo Mundo sin sistemas para transmitir la información entre el centro y la periferia, Acosta señaló directamente las instituciones de mensajeros mexicana y, particularmente, inca, capaces de llevar pescado fresco a Cuzco en sólo dos días, junto con —por supuesto— pinturas o quipus.[46]

A pesar de toda su defensa de las formas alternas pero confiables para llevar archivos, la historia que Acosta hizo de los incas resultó decepcionante. Condensó cuatro siglos de historia en unas cinco páginas y ofreció sólo datos muy superficiales de las últimas tres generaciones de gobernantes incas. Además, Acosta, que había obtenido la mayor parte de esta información de una investigación que el virrey de Perú, Francisco de Toledo, había mandado a hacer recientemente como parte de una reforma mayor del virreinato, culpó a los quipus de la escasez de archivos históricos.[47]

En contraste con su descuido con los incas, la actitud de Acosta hacia los mexicas fue más bien respetuosa. Dedicó un libro completo a registrar sus migraciones y genealogías dinásticas, remontándose hasta el año 820 d.C., y aseguró con confianza a los lectores que "así que cuando esto [el relato de la historia antigua de México] no tuviese más que ser historia, siendo como lo es, y no fábulas y ficciones,

[45] *Ibid.*, libro 6, cap. 7, p. 400.
[46] *Ibid.*, libro 6, caps. 10 y 17.
[47] *Ibid.*, libro 6, cap. 19, p. 418.

no es sujeto indigno de escribirse y leerse".[48] Las diferentes actitudes de Acosta hacia los quipus y los documentos mesoamericanos no podrían haber sido más sorprendentes, y provenían en parte de su profundo conocimiento de las interpretaciones tridentinas sobre el valor historiográfico de las imágenes. Acosta también sufrió, como lo ha dicho recientemente Tom Cummins, de la incapacidad occidental de entender los sistemas no miméticos de representaciones, tal como los quipus.[49] Además, su confianza en los documentos mexicanos tenía origen en su correspondencia con un hermano jesuita en México, Juan de Tovar *(ca.* 1546-*ca.* 1626), quien lo puso al tanto de las técnicas usadas por los humanistas españoles en la Nueva España para lidiar con fuentes indígenas.

Después de trabajar muchos años como misionero en Perú, Acosta pasó varios meses de 1586 en México antes de regresar a España a escribir su *Historia*. En México, conoció a Tovar, quien tenía tiempo de trabajar con el pasado antiguo local y quien le proporcionó a Acosta una historia de los aztecas. Según parece, Acosta revisó el trabajo y comenzó a sospechar que estaba basado por completo en relatos nativos, pues escribió a Tovar haciendo dos preguntas: "¿Qué certeza o autoridad tiene esta relación o historia?" y "Puesto que los indios no tienen escritura, ¿cómo pudieron preservar tal cantidad y variedad de asuntos por tanto tiempo?"[50] Tovar respondió rápidamente, describiendo los sistemas mnemotécnico y de escritura mexicanos que habían permitido a los amerindios aprender de memoria incluso discursos antiguos. También le explicó a Acosta cómo había recopilado su información acerca de la historia del México precolonial. El virrey, "deseando conocer exacta-

[48] *Ibid.*, libro 7, cap. 1, p. 437.

[49] Cummins.

[50] La correspondencia entre Acosta y Tovar puede encontrarse en Kubler y Gibson, pp. 77-78.

mente las antigüedades de esos pueblos, ordenó una colección de las bibliotecas que [los amerindios] tenían sobre esos asuntos". Los viejos sabios de Tollan, México y Texcoco habían respondido a la orden enviando muchos códices, que el virrey le entregó a Tovar. Luego de tratar de interpretar los documentos él solo y aceptar su ignorancia, Tovar recurrió a los sabios locales. "Fue necesario que los sabios de México, Texcoco y Tollan se reunieran conmigo... [y después de] hablar y discutir sobre el asunto, hice una historia cuidadosa". Tovar concluyó la carta explicando brevemente cómo funcionaba la "escritura" mexicana. Para estar seguro de que Acosta entendiera, incluyó un calendario ritual glosado y un manuscrito pictográfico y logográfico en donde los amerindios habían escrito varias oraciones cristianas (una forma de documento del siglo XVI que usaba pinturas para registrar la doctrina católica, introducido por primera vez en México por el fraile franciscano Jacobo Testera).[51] Tovar resumió en un párrafo unos 50 años de técnicas humanistas españolas para el estudio de las antigüedades mexicanas. Acosta quedó tan satisfecho con las respuestas de Tovar que copió palabra por palabra la historia recopilada por aquél.[52]

Los métodos de Tovar eran los característicos de los humanistas españoles del siglo XVI que trabajaban con antigüedades mexicanas. Muchos franciscanos que llegaban a México habían sido educados en las universidades de Alcalá y Salamanca, que estuvieron a la vanguardia de la cultura humanista española hasta mediados del siglo XVI. En 1533, los franciscanos fundaron el Colegio de Santa Cruz de Tla-

[51] *Ibid.*, pp. 77-78.

[52] En 1578, Tovar había enviado a España la "traducción" humanista original de los documentos que los escribas de Tollan, la ciudad de México y Texcoco habían interpretado para él. Así que cuando Acosta llegó a México en 1586, Tovar le entregó una historia ligeramente diferente, su *Segunda relación*, basada en la historia recopilada por el dominicano Diego Durán (véase la página 60), un pariente suyo quien, en general, siguió la misma versión histórica que Tovar había obtenido antes.

telolco para capacitar a las élites nativas en el sacerdocio. Antes de que el colegio desapareciera en el olvido ante la creciente oposición de los colonos españoles, los franciscanos lograron educar a un grupo formidable de humanistas indígenas, entendidos en gramática, lógica y retórica, y capaces de escribir en latín, español y náhuatl en manuscritos alfabéticos. Tanto estudiantes como maestros emprendieron la traducción de textos clásicos y bíblicos, obras religiosas y salmos, y trabajos de los místicos españoles en latín, español y náhuatl. Este círculo también explotó el cuerpo literario del centro de México.[53] Por ejemplo, en 1552, Martín de la Cruz y el filólogo nahua Juan Badiano escribieron su *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (o Códice Badiano), un característico herbolario del Renacimiento. Este herbolario incluía un texto de "pictogramas" de plantas indígenas y una traducción al latín del testimonio ofrecido por shamanes locales del valor terapéutico asociado con cada planta.[54]

Trabajos como el *Libellus* eran característicos de la escuela de Santa Cruz. El más conocido de todos es tal vez

[53] Los filólogos nativos más prominentes de Santa Cruz fueron Antonio Valeriano, gobernador de Tlatelolco durante 30 años, un profesor de náhuatl y latín, quien participó en la elaboración del Códice Florentino y tradujo a Cato al náhuatl; Martín Jacobita, profesor y rector del colegio y colaborador de Sahagún; Alonso de Bejarano, profesor y colaborador de Sahagún; Pedro de San Buenaventura, colaborador de Sahagún; Hernando de Ribas, quien tradujo *Coloquios de la paz* (1582) de Juan de Gaona al náhuatl y ayudó a Alonso Molina a escribir *Vocabulario náhuatl*; Francisco Bautista de Contreras, quien tradujo al náhuatl *Libro contra la vanidad del mundo* de Diego de la Estella; Martín de la Cruz y Juan Badiano, quienes escribieron *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552); Esteban Bravo; Juan Berardo, y Diego Adriano. Los agustinos crearon colegios de humanidades en Tiripitío, Michoacán, y en la ciudad de México donde grupos de nativos aprendían latín, griego e incluso hebreo. Vasco de Quiroga, el obispo humanista de Michoacán, también fundó un colegio en Pátzcuaro. Véanse Baudot; Osorio Romero, *Enseñanza*, pp. xxxiv-xxxviii, xlv-xlix; Gruzinski, *Colonización*, pp. 65-68; y Garibay.

[54] Cruz y Badiano; Glass y Robertson, p. 115; Robertson, *Mexican Manuscript*, pp. 156-158.

el Códice Florentino, una enciclopedia en varios volúmenes de tradiciones nahuas cuya producción tardó más de 25 años (1557-1583) y que tuvo varios borradores pero nunca quedó completada. Si bien Bernardino de Sahagún fue responsable del Códice Florentino, el proceso de recopilación, traducción e interpretación de las fuentes indígenas fue un trabajo de colaboración en donde participaron muchos filólogos indígenas. Sahagún concibió la enciclopedia como un texto políglota del Renacimiento con columnas paralelas en náhuatl, latín y español. Si bien en la última versión multilingüe de la enciclopedia *(ca.* 1579), los documentos mexicanos perdieron su calidad de "texto" y aparecieron como ilustraciones de la palabra escrita, la columna escrita en náhuatl en caligrafía latina aún ocupaba la posición central de todos los borradores.[55]

No sólo dominicos (Durán), franciscanos (Motolinía, Sahagún) y jesuitas (Tovar) sino también ayuntamientos y universidades se dedicaron a traducir, recopilar, glosar y anotar documentos indígenas escritos en glifos mesoamericanos. En 1558, el ayuntamiento de la ciudad de México encargó a Francisco Cervantes de Salazar *(ca.* 1514-*ca.* 1575), un profesor de retórica que pronto se convertiría en rector de la Universidad de México, la redacción de una historia de la ciudad. Cervantes, quien había publicado y glosado las obras de varios humanistas españoles en España y México, de inmediato comenzó a recopilar y estudiar fuentes nativas. El ayuntamiento convocó escribanos nativos, quienes crearon un códice que Cervantes luego "tradujo".[56] Éste no fue un caso aislado. La voluntad de creer en el

[55] Acerca de la historia del Códice Florentino, véase Robertson, *Mexican Manuscript*, pp. 156-158.

[56] El códice original parece haber incluido descripciones de los ciclos de 20 días, 18 meses, 260 días y 52 años del calendario mexica, así como "pictogramas" de dioses, ceremonias, costumbres, retratos de gobernantes y diseños de cobijas. Ahora está perdido, pero han sobrevivido algunas copias o glosas de secciones, conocidas como los códices Magliabecchiano,

testimonio histórico indígena era tal, que en las cortes coloniales de México, donde de acuerdo con la ley "dos indios o tres mujeres presentados como testigos valían lo de un español",[57] se introdujeron los códices mesoamericanos como pruebas legales, particularmente en disputas de tierras. Cuando la nueva Universidad de México abrió sus puertas en 1553 bajo auspicios reales y pontificios, se agregaron tres cátedras nuevas a las humanidades europeas tradicionales, dos en lengua nativa (náhuatl y otomí) y otra cuyo objetivo era capacitar a los intérpretes de la corte para leer documentos indígenas.[58]

Si la historia de México que hizo Acosta y su correspondencia con Tovar revelaron la densidad de las técnicas empleadas por los anticuarios españoles del siglo xvi en la Nueva España, la superficial historia de los incas de Acosta en vez de iluminar ocultó procesos similares de traducción que ocurrían en Perú. Al igual que en México, los misioneros de Perú usaron los sistemas de escritura locales para enseñar catecismo y oraciones, y los amerindios llevaban quipus a las iglesias católicas para leerlos en voz alta durante las confesiones.[59] Al igual que en México, los eruditos y los burócratas de Perú también convocaron escribanos locales (*quipucamayos:* los lectores y fabricantes de los quipus) para "traducir" sus testimonios al alfabeto latino.

En 1551, Juan de Betanzos (m. 1576), un español residente en Cuzco, completó su *Suma y narración de los incas*, que permanecería sin publicarse durante muchos siglos. Así como muchos otros de los primeros colonos españoles, Betanzos se casó con una princesa inca, doña Angelina Añas Yupanqui (o Angelina Cusimaray). Ella y sus familia-

Museo de América, Ixtlilxóchitl y Costumbres de Nueva España. Véanse Glass, "Survey", p. 14; Glass y Robertson, pp. 155-156. Acerca de Cervantes, véanse Millares Carlo, cap. 1; Kohut, "Implantación del humanismo".

[57] Pagden, *Fall*, p. 44.

[58] Glass, "Survey", p. 18; Humboldt, *Researches*, parte xii, vol. 1, p. 143.

[59] Duviols, p. 305; Acosta, *Historia natural*, libro 6, cap. 8, p. 402.

res le contaron a Betanzos su historia, registrada en quipus, que luego él revirtió a escritura alfabética. El relato de Betanzos estaba profundamente sesgado, diseñado para promover la causa del linaje ancestral inca de sus parientes andinos. Sin embargo, la relevancia que la *Suma y narración* de Betanzos tiene para mi argumento es que Betanzos entendió que su tarea era traducir, no glosar y comentar. Betanzos afirmó que su historia sustituía todas las anteriores escritas por españoles, porque la suya, a diferencia de las de los otros, estaba basada en el conocimiento del lenguaje y el acceso a testigos y escribanos locales. Describiéndose como "traductor sincero y fiel", Betanzos declaró haber sido informado no sólo por uno sino por varios escribanos que guardaban anales de gran antigüedad y crédito. A diferencia de los cronistas españoles, Betanzos ni siquiera editó los testimonios indígenas que recolectó. Sorprendentemente no buscó traducir los mitos incas de los orígenes y los linajes incas en metódicas genealogías dinásticas europeas y cronologías bíblicas. Además, la prosa española de Betanzos incluía muchos términos de validación característicos del quechua, lo que sugería que había traducido el testimonio de los informantes al pie de la letra. El resultado final fue un libro que capturó fielmente la visión que los amerindios tenían del pasado.[60]

Betanzos no fue una figura aislada. Veinte años después de él, Pedro Sarmiento de Gamboa (1532?-1608?) también se esforzó por escribir una historia autorizada de los incas, *Historia índica* (1572), basada en reuniones con docenas de escribanos locales en Cuzco, Xauxa y Guamanga. Sarmiento

[60] Betanzos, "Dedicatoria al Viceroy Antonio de Mendoza", en *Suma* (sin folio). Véase también MacCormack, *Religion*, pp. 108, 111, 118 ss. En lo que se refiere a los términos quechuas de validación, véase Salomón, "Introductory Essay", en *Huarochirí Manuscript*, pp. 32-33. La esposa inca de Betanzos, doña Angelina, aparece bajo dos diferentes apellidos en dos fuentes igualmente autorizadas: como Añas Yupanqui en Burns (pp. 26, 31) y como Cusimaray en MacCormack (pp. 81, 108).

de Gamboa afirmó haber entrevistado quipucamayos, cuyo testimonio había verificado ante un notario y representantes de 12 diferentes linajes incas, porque pensaba que una narración confiable surgiría de la comparación de las muchas historias alternativas que los linajes cuzqueños rivales poseían.[61] Esos representantes incas discutieron la síntesis de Sarmiento de Gamboa en público y sugirieron cambios.[62]

Betanzos y Sarmiento de Gamboa fueron parte de una forma muy común de escribir historias en el Perú. A mediados del siglo xvii, el jesuita Bernabé Cobo (1580-1657) sostuvo que todas las historias españolas significativas de Perú antes de la Colonia escritas en el siglo xvi (la mayoría de las cuales, por cierto, no fueron publicadas) habían seguido el mismo procedimiento; es decir, estaban basadas en entrevistas detalladas con muchos testigos y escribanos amerindios. Cobo destacó tres de esas recopilaciones por su profundidad e importancia.[63] La primera había sido recopilada en Cuzco en 1559 por Polo de Ondegardo (m. 1575), por solicitud del virrey marqués de Cañate y el arzobispo fray Jerónimo de Loaysa. La segunda fue recopilada ante la petición del virrey de Toledo y tuvo dos componentes: un primer conjunto grande de entrevistas a las élites provinciales de 1570 a 1575, cuyo objetivo predeterminado era probar que los incas habían sido unos tiranos, por lo que los españoles habían tenido la razón de derrocarlos; y un segundo conjunto dirigido por Sarmiento de Gamboa cerca de 1572. Cristóbal de Molina, capellán de un hospital para amerindios en Cuzco, emprendió la tercera gran recopilación de historias indígenas bajo los auspicios del obispo de Cuzco, Sebastián de Lartaún, alrededor de 1574. Esas recopilaciones, con excep-

[61]Sarmiento de Gamboa, pp. 212-213; le agradezco a Susan Niles esta referencia. Véase también Urton, pp. 63-70.

[62] Álvaro Ruiz de Navamanule, "Fe de la probanza y verificación de esta historia", en Sarmiento de Gamboa, pp. 276-279.

[63] Cobo, libro 2, cap. 2, pp. 98-101.

ción de los pocos testimonios de las élites no cuzqueñas andinas recopilados durante las visitas del virrey de Toledo, representaban exclusivamente las visiones de las élites incas en Cuzco.[64]

En vista de las numerosas contradicciones entre los relatos históricos reunidos de los nativos, es sorprendente que las recopilaciones que representaban las visiones de Cuzco fueran consideradas confiables por los españoles. Al igual que los gobernantes nahuas del Valle de México, abarrotado de grupos étnicos rivales, los nobles de Cuzco peleaban entre sí. Aunque todos provenían del mismo grupo étnico, estaban divididos políticamente en muchos linajes opuestos, o *panacas*. Cada panaca competía frenéticamente por el poder, tanto antes como después de la Conquista española, y la política de linaje en el Estado inca determinó muchas perspectivas encontradas del pasado.[65] Sin embargo, y a pesar de la naturaleza contradictoria de las pruebas recolectadas, los españoles no consideraron que el estudio de las antigüedades incas fuera imposible; más bien, trataron de darle "orden" a las narraciones indígenas. Los cronistas españoles asignaron la fiabilidad de los testimonios selectivamente: favoreciendo siempre a sus propios clientes incas y sus propios objetivos políticos (por ejemplo, Betanzos; las entrevistas controladas del virrey de Toledo con testigos locales). Los autores españoles también forzaron las sensibilidades historiográficas andinas (que permitían muchas visiones paralelas del pasado) dentro de patrones historiográficos que se ajustaran al relato y cronología bíblicos y a los gustos europeos. En un intento por traducir los relatos incas del pasado al idioma europeo de las genealogías

[64] Acerca de la historiografía que rodeó las reformas del virrey Francisco de Toledo y las entrevistas cuidadosamente controladas de las élites provinciales que realizó, véase Brading, *The First America*, cap. 6.

[65] Acerca de las manipulaciones historiográficas por parte de las élites indígenas, véase Urton.

dinásticas, por ejemplo, los españoles convirtieron los nombres de algunas jerarquías sociales y políticas incas en figuras históricas. Hoy en día existe un consenso entre los eruditos de que cuando menos los primeros ocho gobernantes incas de los 11 descritos en las crónicas españolas en realidad no fueron figuras históricas.[66]

Sin embargo, a pesar de esas manipulaciones para que el pasado inca se ajustara a los modelos historiográficos europeos, los autores españoles mostraron una voluntad para permitir que los pueblos indígenas "hablaran". Para hacerlo, desarrollaron técnicas a fin de crear y validar conocimiento histórico. Pedro Cieza de León fue uno de los muchos cronistas españoles del siglo XVI que puso todo su empeño en forzar la información contradictoria que obtuvo de los indígenas andinos dentro de los moldes historiográficos europeos disponibles.[67] Él también fue representativo de los esfuerzos de los españoles por desarrollar criterios para determinar la fiabilidad de las muchas versiones contradictorias del pasado que encontró en Cuzco.

Cieza de León, quien abandonó España en 1535 para unirse a las crecientes filas de soldados de la fortuna en busca de riquezas y gloria en América del Sur, viajó de Panamá a Cuzco, un viaje que le tomó 15 años (1535-1550) completar. Cieza llevó diarios de sus viajes, y al regresar a España, utilizó sus notas para escribir una historia en varios volúmenes de los pueblos andinos, de los sucesos que rodearon la conquista de Perú y de las sangrientas guerras civiles entre los conquistadores que siguieron a la Conquista. En la primera parte de su obra, *La crónica del Perú*, que apareció en Sevilla en 1553, Cieza describió los territorios y los pue-

[66] Acerca de los debates sobre la historicidad de los gobernantes incas en las crónicas españolas, véanse Zuidema, "Myth and History"; Rowe, "La Constitución Inca del Cuzco", Rowe, "Probanza de los Incas"; Urton, pp. 5-8; MacCormack, *Religion*, p. 118.

[67] MacCormack, *Religion*, pp. 83-84.

blos que había visitado. En la obra Cieza insinúa la formidable fuerza civilizadora de los incas. La mayoría de las naciones del norte del antiguo Imperio inca aparecían frente a sus ojos como salvajes, dados al canibalismo, a la sodomía y a la adoración del demonio. Sin embargo, a medida que Cieza se acerca a Cuzco, los pueblos aparecen más civilizados, un testimonio de las virtudes del antiguo imperio de los incas.[68] Cieza admiró tanto a los incas, que les dedicó una de las cuatro partes de su historia. Titulada *El señorío de los incas*, permaneció inédita durante siglos. No obstante, en dicha obra Cieza hizo explícitos los principios críticos historiográficos que animaron todo su trabajo.

Las descripciones que Cieza hizo de los pueblos que no eran incas en su *Crónica* son historias naturales atemporales de usos y costumbres. Sólo de manera ocasional sugiere que esos pueblos andinos tuvieron un pasado.[69] Sin embargo, en lo que respecta a los incas, Cieza supuso que eran un pueblo con una historia que valía la pena conocer, por lo que emprendió su escritura. Una de las principales preocupaciones de Cieza en su *Señorío* era mostrar que los sistemas incas para llevar registros eran confiables. Sólo la escritura alfabética podría preservar la memoria, pensaba, y su ausencia hacía que la reconstrucción del pasado fuera extremadamente difícil.[70] Sin embargo, para Cieza, la capacidad de los incas para llevar archivos de "lo que de cierto sabemos que hubo" fue una fuente de asombro y desconcierto.[71] Los incas habían utilizado dos formas para llevar

[68] Cieza de León, *Crónica*, caps. 13 y 38.

[69] *Ibid.*, cap. 12, p. 104 (acerca del pasado de los pueblos del valle de Nore de Antioquia que podría ser reconstruido a partir de pruebas materiales: entierros y ruinas); cap. 24, p. 138; y cap. 41, p. 196 (acerca de las canciones de los pueblos de Quimbaya y Latacunga como dispositivos para llevar registros para almacenar información sobre su pasado).

[70] *Ibid.*, cap. 105, p. 368. Cieza de León sólo podía especular sobre los orígenes de las ruinas de Tiaguanuco, porque los nativos carecían de documentos alfabéticos.

[71] Cieza de León, *Señorío*, cap. 9, p. 51; *id.*, *Crónica*, cap. 58, p. 220.

archivos: los quipus, para almacenar estadísticas vitales y archivos fiscales, y las canciones, para almacenar narraciones históricas. Los quipus incas parecían "fieles y verdaderos" y en esto "había gran verdad y certidumbre, sin en nada haber fraude ni engaños".[72] Sus canciones también eran confiables, en vista de la alta posición social, el conocimiento y las memorias muy cultivadas de los encargados de llevarlas.[73] Cieza señaló que los quipus a veces se utilizaban para archivos históricos. Su historia de los hechos de 11 gobernantes incas desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac (el padre de Atahualpa y Huáscar, los líderes incas a quienes se enfrentaron los españoles) está presentada como dispareja, por ejemplo, porque hubo diferencias en el volumen de los quipus disponibles para cada uno. La "escritura" quipu se inventó apenas durante el noveno inca, Inca Yupanqui (o Pachacuti Inca), y Cieza, por lo tanto, pudo cubrir su reinado y el de los siguientes dos incas, Tupa Inca Yupanqui (o Túpac Yupanqui) y Huayna Cápac, con mucho mayor detalle que la historia de todos los ocho monarcas incas predecesores.[74]

Por principio, Cieza privilegió el testimonio de los *orejones*, incas de clase alta que se perforaban los lóbulos de la oreja en señal de nobleza, por encima del de los plebeyos. Hombre típico de su época, Cieza creía que los plebeyos no eran nada confiables como informantes históricos, porque tenían una tendencia natural a transformar el pasado en "fábulas y novelas".[75] Sin embargo, a pesar de que el testimonio de la nobleza era inherentemente más valioso, para Cieza no todo era igualmente valioso. A lo largo de toda su extensa obra, Cieza favoreció los informes de los orejones por encima de los de los nobles indígenas no incas. Al dilucidar los orígenes del nombre "Viracocha", que los nativos

[72] Cieza de León, *Señorío*, cap. 12, p. 59; cap. 19, p. 78.
[73] *Ibid.*, cap. 12, p. 58.
[74] *Ibid.*, cap. 9, p. 52; cap. 31, p. 110.
[75] Cieza de León, *Crónica*, cap. 47, pp. 218-219.

daban a los españoles conquistadores, por ejemplo, Cieza confrontó el testimonio de los nobles de la provincia de Cacha con el de los orejones de Cuzco, y aceptó el testimonio de éstos como más creíble.[76] Nuevamente, Cieza eligió los nombres de los antepasados míticos de los gobernantes incas, quienes supuestamente habían emergido de cuevas en una montaña en Pacariqtambo, de acuerdo con la versión de Cuzco, a pesar de que sabía que muchos otros estaban en circulación en las provincias.[77] Pero si bien Cieza no le dio mucho crédito al testimonio de las élites de provincia, de todos modos se negó a juzgar la credibilidad de sus testimonios históricos. Confrontado con el testimonio oral de los canas en el sentido de que su gran líder antiguo Zapana había peleado alguna vez con amazonas, Cieza dijo que sólo Dios podía saber si era cierto.[78]

Cieza no sólo sopesó los testimonios de las élites indígenas, sino que también les atribuyó veracidad cuando los relatos españoles y amerindios entraban en conflicto, otorgando más crédito de manera sistemática al testimonio de los orejones que a los ofrecidos por los españoles quienes, según Cieza, con frecuencia distorsionaban la historia para justificar sus atropellos. Hizo caso omiso de las acusaciones españolas de que los incas habían sacrificado miles de niños a sus dioses y habían realizado otras prácticas salvajes, por ejemplo, diciendo que "tengo sabido por dicho de los orejones antiguos, que estos incas fueron limpios en este pecado [de sodomía], y que no usaban de otras costumbres malas de comer carne humana, ni andar envueltos en vicios públicos". Las afirmaciones del canibalismo y la sodomía de los incas fueron difundidas por algunos españoles para justificar su conducta depredadora.[79] Si bien le daba mucho valor

[76] Cieza de León, *Señorío*, cap. 3, pp. 39-40.
[77] *Ibid.*, cap. 6, p. 42.
[78] *Ibid.*, cap. 4, p. 34.
[79] *Ibid.*, cap. 25, pp. 94-95.

al testimonio de testigos y se burlaba de los autores españoles de cafetín, tales como López de Gómara, quien nunca visitó América, Cieza tuvo cuidado de confirmar el testimonio de los testigos contrastándolo con pruebas materiales.[80] Aquí, una vez más, resultó más propenso a ignorar el testimonio de los españoles que el de los orejones. Por ejemplo, algunos españoles habían dicho que uno de los apóstoles de Cristo había visitado Perú y que había dejado un templo en su honor en la provincia de Cacha. Cieza fue a Cacha y observó los ídolos en los templos y llegó a la conclusión de que la historia de la visita del apóstol era falsa, pues ninguno de los ídolos se parecía a ninguno de los apóstoles.[81] En cambio, las numerosas ruinas de relevos postales que encontró en su camino confirmaron el testimonio de los orejones sobre un servicio postal eficiente de los incas.[82]

Cieza tenía en tan alta estima a los orejones que les permitió ser los jueces definitivos de la veracidad de relatos contradictorios. Se enfrentó con tanta información contradictoria acerca del noveno al décimo primer incas (Inca Yupanqui, Tupa Inca Yupanqui y Huayna Cápac), que sostenía que ningún humano sería capaz de traducir todos esos abundantes relatos guardados en quipus a la escritura alfabética. Ciertamente, Cieza estaba consciente de que el testimonio de los orejones a veces era opuesto y contradictorio. La solución para Cieza consistió en usar sólo lo que los orejones llamaban "más creíble".[83] Después de convocar y entrevistar a representantes de las principales élites incas cusqueñas sobre la historia del Imperio inca, Cieza reconoció que había muchas narraciones históricas enfrentadas, pues cada linaje (panaca) estaba encargado de enaltecer el recuerdo de sus propios antepasados muertos en detrimen-

[80] *Ibid.*, cap. 22, pp. 84-85.
[81] *Ibid.*, cap. 5, pp. 38-39.
[82] *Ibid.*, cap. 21, p. 84; cap. 9, p. 51.
[83] *Ibid.*, cap. 52, p. 154.

to del de los otros. Sin ser afectado por las contradicciones historiográficas que resultaban de estos enfrentamientos, y a fin de usar los testimonios que había recopilado, Cieza tomó la decisión deliberada de ofrecer un análisis estructural y atemporal del Imperio inca en vez de una narración cronológica ordenada de las dinastías incas que originalmente había intentado recopilar.[84]

Cieza trató de encontrar una explicación convincente para los aspectos más fabulosos de la historia inca. Por ejemplo, tómense sus relatos de los tres antepasados míticos de los incas que supuestamente habían salido de las cuevas de las montañas en Pacariqtambo. Según el mito, Ayar Cachi tenía poderes especiales que incluían la capacidad de arrojar piedras a las nubes y derribar montañas con su resortera. Engañado por sus propios hermanos, Ayar Cachi una vez fue enterrado en una cueva, pero un terremoto que alteró el paisaje andino lo liberó. Ante esos relatos, Cieza afirmó que los hermanos eran, con toda probabilidad, tres antiguos guerreros, de Pacariqtambo o de otro lugar lejano, que habían conquistado tierras cercanas. En lo que se refiere a los poderes sobrenaturales de Ayar Cachi, Cieza los explicó como las habilidades de un embaucador, un demonio con el poder de manipular la naturaleza.[85] Cieza relató cómo el sexto inca, Inca Roca, se había perforado las orejas para convertirse en *orejón*. El dolor fue tan intenso que Inca Roca huyó de Cuzco hacia la cumbre de la montaña, donde puso la oreja en el suelo para aliviarlo, en un lugar donde acababa de caer un rayo. Su oreja sangró y escuchó una corriente subterránea. Ordenó que se cavara un agujero en el lugar, de donde salió el río que divide Cuzco. En vista de que los ríos subterráneos en realidad existen, Cieza pensó que la historia era plausible.[86]

[84] *Ibid.*, cap. 6, p. 41; cap. 9, pp. 51-52.
[85] *Ibid.*, cap. 6, pp. 43-44.
[86] *Ibid.*, cap. 35, pp. 118-119.

Los escritos de Cieza y de muchos otros demuestran que en Perú, no menos que en México, los anticuarios españoles pensaban que su trabajo era una "traducción" de los testimonios indígenas almacenados en quipus, canciones y otros dispositivos para llevar registros. Por eso, cuando apareció la *Historia natural y moral* de Acosta, con su relato superficial de la historia de los incas, los anticuarios interesados en la historia inca se sintieron obligados a responder. El inca Garcilaso de la Vega, hijo de una princesa inca cuzqueña y un conquistador español, viajó a España a los 20 años para capacitarse como soldado y erudito. Insatisfecho con la historia de Acosta y otros relatos contemporáneos impresos disponibles sobre el pasado de los incas, decidió escribir su propia historia, basada en fuentes indígenas.

Garcilaso pasó cerca de 20 años recopilando información sobre los incas para sustituir los relatos impresos ofrecidos por los españoles. Hasta que sus *Comentarios reales de los incas* aparecieron en Lisboa en 1609, los europeos tenían acceso sólo a relatos muy limitados del pasado inca. En 1552, Francisco López de Gómara (1511-1564) había publicado su *Historia de las Indias y de la conquista de México*, pero este título era engañoso, porque López de Gómara tenía poco qué decir sobre el pasado amerindio, incluido el de México, cuyos mitos originarios y registros de los linajes dinásticos él rápidamente describió.[87] Asimismo, en vista de que los incas carecían de alfabeto, que es lo que de acuerdo con López de Gómara volvía humanas a las personas, el erudito español ofreció sólo un breve capítulo sobre los mitos fundacionales incas.[88] Incluso Cieza, que a diferencia de López de Gómara simpatizaba con los incas, no

[87] López de Gómara, "Cinco soles que son edades" y "Chichimecas, Aculhuaques, Mexicanos, De los reies de Mexico", en *id.*, *Istoria*, fols. cxixr y cxix-v a cxxi-v.

[88] López de Gómara, "Que libraron bien los Indios en ser conquistados" y "La opinión que tienen acerca del diluvio y primeros ombres", en *id.*, *Istoria*, fol. cxxxvii-r (sobre la escritura); fol. lxviii-r.



incluyó una historia de los incas en su *Crónica* de 1553, y su *Señorío* estaba destinado a permanecer inédito hasta fines del siglo XIX.

La historia de Agustín de Zárate en 1555 del descubrimiento y la conquista de Perú fue también superficial sobre el pasado indígena peruano. Enviado a auditar el tesoro peruano por el emperador Carlos V, Zárate (n. 1514) usó su tiempo para acumular información acerca de las guerras civiles entre los conquistadores españoles que entonces destrozaban Perú. Describió los mitos fundacionales andinos como historias sagradas bíblicas que se habían tergiversado porque los incas no tenían una escritura alfabética.[89] A pesar de que Zárate pensaba que los quipus incas llevaban registros de la historia de "muchas eras", sólo se refirió al pasado más reciente de los incas, los reinados de Huayna Cápac, Atahualpa y Huáscar.[90]

La historia de Jerónimo Román y Zamora (1536-1597), un fraile dominico, publicada en 1575 no fue un paso adelante en comparación con las de López de Gómara, Cieza o Zárate. En las secciones dedicadas a América en su *Repúblicas del mundo*, Román y Zamora ofreció un resumen de la *Apologética historia sumaria (ca.* 1559) de Bartolomé de Las Casas, pero su historia de los incas es decepcionante. Al igual que Zárate, Román y Zamora elogió la precisión de los dispositivos indígenas para llevar registros.[91] Pero no pudo entregar más que una lista superficial de los primeros ocho gobernantes incas, y sólo breves referencias a los hechos del noveno inca, Inca Yupanqui, a quien Román y Zamora consideraba el verdadero héroe civilizador de los Andes, en lugar de Manco Cápac.[92]

[89] Zárate, libro 1, cap. 10.

[90] *Ibid.*, libro 1, cap. 5, fol. 7r-v (sobre los quipus), y caps. 13-15 (sobre Huayna Cápac, Atahualpa y Huáscar).

[91] Román y Zamora, libro 2, cap. 16 (vol. 2, pp. 64-69).

[92] *Ibid.*, libro 2, cap. 11 (vol. 2, pp. 7-21).

Por último, en 1601, el cronista real de las Indias, Antonio de Herrera y Tordesillas (m. 1625), publicó las primeras cuatro "décadas" de su enorme *Historia general de los hechos de los castellanos* (1601-1615), que cubrían los acontecimientos que rodearon la Conquista de 1492 a 1531. Ante el creciente descontento europeo con la conducta de los españoles en el Nuevo Mundo, a Herrera le interesaba más describir la conquista militar española de las Indias y los intentos de la Corona española por llevar la ley y la justicia a la nueva frontera, que analizar el pasado amerindio. Entre las fuentes de Herrera se encontraban tanto crónicas inéditas, como *El señorío de los incas* de Cieza, del cual copió muchos detalles, como documentos oficiales inéditos. Sin embargo, en lo que respecta a la historia de los incas y los aztecas, Herrera no agregó mucha más información que López de Gómara y Acosta.[93]

Garcilaso leyó esas historias, incluida la de José de Acosta, y decidió escribir una que las superara a todas. De manera explícita presentó su historia como un comentario y una glosa de los relatos españoles impresos disponibles, de donde viene el título de su obra *Comentarios reales de los incas.*[94] Margarita Zamora ha dicho que Garcilaso pensaba que su trabajo era un comentario filológico sobre términos quechuas que habían sido interpretados mal por los autores españoles previos, incluido un comentario sobre los términos que los andinos usaban para describir lo sagrado, tal como *huaca*, que los españoles a menudo habían interpretado como prueba del politeísmo inca. Si bien estoy de

[93] Herrera y Tordesillas. En 1615, Herrera publicó tres nuevas *décadas*, que cubrían los acontecimientos hasta 1546. Acerca de Herrera, véase Brading, *The First America*, pp. 203-210.

[94] Acerca de su "comentario" de las teorías de Cieza de León, López de Gómara y Acosta sobre el origen de la palabra "Perú", véase Garcilaso, *Comentarios reales*, libro 1, caps. 5 y 6 (vol. 1, pp. 71-76). Sobre su método de comentar, véase *ibid.*, libro 1, cap. 19 (vol. 1, pp. 111); y libro 2, cap. 10 (vol. 1, pp. 157-162).

acuerdo con Zamora, me parece que el uso que Garcilaso hace del término *comentarios* también quería hacer referencia a su glosa de los esbozos históricos españoles previos, una crítica de la historiografía contemporánea a partir de su uso de fuentes primarias incas: poemas, canciones y quipus.[95]

A pesar de que, de acuerdo con el jesuita Bernabé Cobo del siglo XVII, Garcilaso "apenas se desvió" de la información sobre las antigüedades incas proporcionada por las tres principales investigaciones españolas del siglo XVI (las de Polo de Ondegardo, el virrey de Toledo y Martín de la Cruz), Garcilaso presumía que sus comentarios estaban basados en fuentes originales: 20 años de conversaciones con los parientes de su madre, en particular con su tío, miembro de un noble linaje cuzqueño, a quien Garcilaso describe como "tan buen archivo".[96] Garcilaso a menudo introduce las transcripciones de largos párrafos con la versión de su tío sobre el pasado inca, un texto claramente inventado pero que pretendía transmitir la naturaleza directa de su información. Garcilaso también presumía que había tenido acceso a noticias de sus compañeros cusqueños y de provincia en Perú, quienes, al responder a sus constantes peticiones desde España, habían interrogado, transcrito y enviado información almacenada por los quipucamayos.[97] Finalmente, Garcilaso reconoció su deuda con un jesuita peruano, Blas Valera, quien, igual que él, había nacido en América de padre español y madre inca y, por tanto, había tenido acceso a testimonios indígenas directos. Partes del manuscrito de Blas Valera en latín sobre las antigüedades perua-

[95] Zamora.

[96] Garcilaso, *Comentarios reales,* libro 1, cap. 18 (vol. 1, p. 105). Acerca de las conversaciones con su tío, véase *ibid.,* libro 1, cap. 15 (vol. 1, pp. 97-98). Véase también Cobo, libro 1, cap. 2, p. 100.

[97] Garcilaso, *Comentarios reales,* libro 1, cap. 19 (vol. 1, p. 109). Acerca de los quipus incas, véase *ibid.,* libro 6, caps. 8 y 9. Sobre los poemas almacenados en los quipus, véase *ibid.,* libro 2, cap. 27.

nas sobrevivieron el ataque inglés a Cádiz en 1596 y Pedro Maldonado de Savedra, un jesuita miembro del círculo de anticuarios en Córdoba al que pertenecía el mestizo peruano, se lo entregó a Garcilaso.[98]

La metodología de Garcilaso lo llevó a componer un libro que, si bien escrito por un "indio" confeso, estaba destinado a convertirse en un clásico europeo. En él, cerca de cuatrocientos años de historia dinástica inca desfilan en todo su esplendor y con exquisitos detalles, incluidos los hechos y las batallas de cada uno de los 11 monarcas incas hasta Huayna Cápac, el último gobernante legítimo del imperio, así como las guerras civiles entre Atahualpa y Huáscar. Como ya describí en el capítulo I, el atractivo de Garcilaso radicaba en su capacidad para transmitir el pasado inca en términos que les resultaban familiares a los europeos. En la obra del peruano, el Estado inca aparece como un sistema político clásico y virtuoso, con genealogías dinásticas detalladas, y la religión inca como una prefiguración racional del cristianismo, no muy distinta de la alcanzada por los filósofos paganos.[99]

Es curioso que el descontento con las versiones españolas impresas de la historia de México también aparecieron en la Nueva España al mismo tiempo que Garcilaso publicó su historia de los incas. Como ya he mencionado, Acosta proporcionó a las audiencias europeas el relato más completo de unos seiscientos años de historia de migraciones y tribulaciones de las naciones que llegaron a dominar el centro de México, incluidos los pueblos de México-Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco e incluso Tlaxcala, los aliados de Cortés y enemigos de los mexicas. Acosta también puso a disposición la recopilación y traducción de fuentes documentales indígenas realizadas por jesuitas como Tovar y por domini-

[98] *Ibid.* libro 1, cap. 6 (vol. 1, p. 74).

[99] Sobre Garcilaso, véase Brading, *The First America*, cap. 12; y MacCormack, *Religion*, cap. 8, pp. 332-373.

cos como Durán. Evidentemente, Acosta parecía haber sustituido todos los otros escritos publicados por españoles sobre las antigüedades mexicanas, incluidos los relatos de López de Gómara y Román y Zamora. Su obra parecía ser la culminación de 50 años de erudición española sobre el centro de México. Sin embargo, Juan de Torquemada no pensaba lo mismo.

Al igual que Garcilaso, Juan de Torquemada, un fraile franciscano nacido en España, pero que se mudó a México de joven, estaba insatisfecho con la historiografía española sobre la historia de Mesoamérica. Sostuvo que escritores como López de Gómara, Acosta y, más recientemente, Herrera no habían tenido acceso a los escritos de Andrés de Olmos *(ca.* 1491-1571), Motolinía, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta (1525-1604), los principales anticuarios franciscanos del siglo XVI, quienes habían recopilado y estudiado numerosas fuentes indígenas. Como franciscano, Torquemada sí tuvo acceso a esos autores y también a muchos documentos indígenas, incluidos los escritos de Alva Ixtlilxóchitl y otros cronistas indígenas que, de manera independiente o bajo los auspicios de los franciscanos, habían traducido pictogramas y logogramas mexicanos a la escritura alfabética. En 1615, apareció en Sevilla la *Monarchía indiana* de Torquemada en tres volúmenes. El segundo volumen de la obra de Torquemada consistía simplemente en una nueva redacción de las secciones sobre religión e instituciones políticas mexicanas que encontró en el manuscrito inédito de Bartolomé de Las Casas llamado *Apologética historia sumaria (ca.* 1559). Su propia contribución consistía en afirmar que la religión mexica, pero no la de las civilizaciones previas del centro de México, era el producto de maquinaciones demoniacas, mientras que Las Casas afirmaba que la idolatría amerindia era consecuencia del temor innato y la debilidad posterior al pecado original, típica de la naturaleza humana. El tercer volumen de Torquemada estaba dedicado también a la cróni-

ca de la historia de los franciscanos en México desde la época de su llegada.[100] Sin embargo, fue en el primer volumen de la *Monarchía indiana* donde Torquemada llega a ser original, porque ahí ofrece una crítica furibunda de la historiografía española sobre el pasado indígena.

La crítica de Torquemada se centra en la suposición, hecha por escritores como Acosta, de que las sociedades civilizadas habían aparecido en México apenas unos seiscientos años antes de la llegada de los europeos, como resultado de una serie de antiguas migraciones del norte hacia un valle originalmente ocupado por los salvajes y primitivos chichimecas. Haciendo uso de numerosas fuentes, Torquemada sostuvo que, en efecto, muchos ciclos de civilización habían precedido esas migraciones y que los pueblos a quienes los españoles habían encontrado en México (mexicas, tlaxcaltecas y texcocanos) habían llegado no hacía mucho. Gigantes, toltecas y otros pueblos habían dominado alguna vez el centro de México y habían creado civilizaciones complejas y grandiosas. Torquemada asumió la tarea de reconstruir esos ciclos, en particular el tolteca. Como Cieza, Torquemada buscó hacer transparente el proceso mediante el cual asignó veracidad a las distintas versiones indígenas sobre el pasado local.

Para Torquemada, como para Cicerón, la historia era filosofía con ejemplos. También era decir la verdad. Pero descubrir la verdad llevaba tiempo, porque necesitaba de una meticulosa recopilación de información, y la creación y validación de conocimiento histórico también requería gran sabiduría. Eran necesarios madurez y un gran conocimiento para sopesar las pruebas, discernir la veracidad de la fuentes y ubicar los acontecimientos en su orden cronológico correcto. Por último, encontrar la verdad requería

[100] Sobre Torquemada, véase Brading, *The First America*, pp. 275-292. [Hay ed. en español en el FCE.]

independencia de mecenas y agendas partidarias, dejando de lado el interés propio y la búsqueda de recompensas personales.[101]

Para ser fiel a la historia del centro de México, Torquemada sugirió varias estrategias narrativas. Reconoció que había muchas lagunas en la historia del México antiguo porque fervientes frailes durante las primeras décadas de la Conquista habían destruido fuentes indígenas. Pero para Torquemada la solución de inventar datos para llenar esas lagunas era una estrategia que les venía mejor a los poetas que a los historiadores. Una historia de México confiable y fidedigna exigía adherirse estrictamente a "lo que estaba escrito o lo que se transmitía por tradición", lo que hacía inevitable una narración saltona y a menudo confusa, en vista de la escasez de fuentes. La falta de control de la narración de Torquemada y su estilo desordenado, por el que sería criticado en los siglos siguientes, era, de hecho, una técnica consciente que daba fe de la veracidad de su historia.

La segunda limitante de estilo impuesta por Torquemada a la narración fue la insistencia de que la historia de México seguía un estricto orden cronológico. Condenaba a autores como López de Gómara y Herrera por incluir historias nativas sólo de manera parentética, como una acotación al margen, para sazonar otros relatos. Las historias como las de López de Gómara y Herrera, decía, eran el resultado de un acceso limitado a las fuentes indígenas. Esos autores habían escrito en España, lejos de México y "las cosas de las Indias".[102]

Torquemada demostró en repetidas ocasiones los inconvenientes de escribir la historia lejos de las fuentes indígenas primarias. El caso de los relatos ofrecidos por López

[101] Torquemada, "Prólogo general de toda la Monarchía indiana", en *De los veinte libros rituales*, vol. 1 (sin folio).

[102] *Ibid.*, "Prólogo al libro primero", vol. 1 (sin folio).

de Gómara, Acosta y Herrera de los matrimonios y descendientes del primer monarca mexicano es esclarecedor. Cuando los mexicas aún eran una nación subordinada en el valle de México, le habían solicitado a varios gobernantes vecinos que les dieran una novia para su primer monarca electo, Acamapichtli, "Manojo de Carrizos" (r. 1376-1395 en el Códice Mendoza). Una y otra vez, los vecinos rechazaron la invitación mexica. Finalmente, un gobernante accedió y le entregó a Acamapichtli una novia que, sin embargo, resultó estéril. El monarca mexica pronto consiguió una nueva novia de otro gobernante vecino, y por fin logró tener dos hijos. La confusión se originó cuando los historiadores españoles quisieron identificar los nombres de las esposas, los hijos y los gobernantes vecinos de Acamapichtli. Según Torquemada, la primera esposa de Acamapichtli era Ilancuéitl, entregada al mexica por el gobernante de Cohuatlychan. A pesar de ser estéril, Ilancuéitl nunca regresó con su padre y, por tanto, tuvo que aguantar a Cozcatlamiáhuatl, la segunda esposa de Acamapichtli, dada al mexica por el gobernante vecino de Tetepanco en señal de buena voluntad. Ilancuéitl ayudó a criar al segundo hijo de Cozcatlamiáhuatl, Huitzilíhuitl. El primer hijo de Acamapichtli, Tlatolzaca, se convirtió en el fundador de la nobleza mexica. Torquemada utilizó este ejemplo para destacar los errores de los historiadores previos. Por ejemplo, López de Gómara había presentado a Ilancuéitl como sirvienta de Acamapichtli, encargada de criar a Tlatolzaca. López de Gómara también había dicho que Acamapichtli tenía 20 esposas. El error de López de Gómara fue consecuencia de su lejanía de las fuentes, "por no saber de raíz la historia". López de Gómara no había logrado entender que había una escala de credibilidad en las diferentes versiones indígenas, y que algunas fuentes eran más confiables que otras. Acosta también estaba lejos de las "raíces" de la historiografía mexicana; había dicho que Acamapichtli se había casado con una novia ofrecida

por Culhuacan. Torquemada reprendió a Acosta por aceptar este relato indígena sobre la base de que cuando los mexicas eligieron a Acamapichtli, no estaban ni siquiera cerca de Culhuacan. Herrera, de quien Torquemada decía que simplemente había usado a los otros, había seguido a Acosta en este relato cayendo ciegamente en el mismo error.[103]

La lejanía de las fuentes primarias había hecho que esos historiadores cometieran un error incluso más grave, que era suponer que los mexicas eran los habitantes originales del centro de México, y no la última de una serie de civilizaciones. A diferencia de las civilizaciones previas del centro de México que habían desarrollado tradiciones religiosas virtuosas, los mexicas eran el pueblo elegido por Satanás. Además, sus relatos sobre sus orígenes eran poco fidedignos. Torquemada sostenía que esos relatos eran intentos de vanagloriarse por parte de personas recién llegadas que trataban de presentarse como los habitantes orignales. Concluía que los historiadores debían privilegiar las fuentes de esos pueblos nahuas que habían migrado hacia el centro del valle de México antes de los mexicas, es decir, los aculhuas de Texcoco y los tepanecas de Tacuba y Azcapotzalco.[104]

Torquemada alegaba que la historia del centro del valle de México era particularmente difícil de escribir porque circulaban muchas versiones enfrentadas de parte de grupos étnicos rivales. La pluralidad de los relatos complicaba los intentos por poner el material en orden cronológico, puesto que había muchas fechas para el mismo suceso, así como secuencias contradictorias de los acontecimientos. La memoria de un solo grupo, por no hablar de toda la región, estaba basada en muchos relatos contradictorios. Existían muchas versiones de los orígenes de los mexicas, por ejemplo, lo que explicaba las diferencias en las narraciones de López de Gómara, Acosta y Herrera. Sin embargo, Torque-

[103] *Ibid.*, libro 2, cap. 13 (vol. 1, pp. 105-107).

[104] *Ibid.*, "Prólogo al libro segundo", vol. 1, pp. 83-84.

mada decía que su propia versión era confiable porque él había tenido acceso a la fuente de los escribanos más confiables.[105] Ante tal pluralidad de relatos, si escribir la historia es, por sí misma, una labor que lleva mucho tiempo, escribir la historia de Mesoamérica era aún más exigente. "Y cuando me vide fuera de sus mañas y confusiones [de las cronologías]", suspiraba Torquemada, luego de seis años de penosos trabajos recopilando las fuentes indígenas, "me pareció haber salido del laberinto de Creta".[106] Según Torquemada, la multiplicidad de relatos era el resultado natural de los manuscritos que dependían de la exégesis oral de "rabinos y eruditos". En su búsqueda por memorias linajudas, los pueblos de manera intencionada aprovechaban la naturaleza de esos manuscritos para editar y manipular las interpretaciones del pasado.[107]

Torquemada ofreció numerosos ejemplos de cómo la política de la identidad étnica en el centro de México promovió distorsiones históricas. Los mexicas y los tlatelolcas, los dos grupos étnicos que compartían Tenochtitlan, por ejemplo, tenían dos visiones opuestas de quién había elegido rey en primer lugar. Los tlatelolcas decían que ellos habían elegido un rey un año antes que los mexicas, una versión que, según Torquemada, Acosta había copiado de manera equivocada. Sin embargo, una versión imparcial de la historia de Tenochtitlan proporcionada por los acolhuas decía que los mexicas habían sido los primeros en elegir rey. Torquemada sostenía que el patriotismo ocasionó que los tlatelolcas distorsionaran la verdad: "estos afectos particulares [como el patriotismo] no es razón que sean mezclados con historias verdaderas, cuya majestad y gravedad debe ser inviolable".[108] El orgullo étnico funcionaba de maneras aún

[105] *Ibid.*, libro 2, cap. 1 (vol. 1, pp. 85 y 87).
[106] *Ibid.*, "Prólogo al libro primero", vol. 1 (sin folio).
[107] *Ibid.*, libro 1, cap. 11 (vol. 1, p. 34).
[108] *Ibid.*, libro 2, cap. 11 (vol. 1, p. 104).

más sutiles. Por ejemplo, los mexicas tenían versiones que decían que Acamapichtli, el primer monarca electo, era un guerrero que había conquistado los pueblos vecinos. De acuerdo con Torquemada, esto era a todas luces falso, pues durante el régimen de Acamapichtli los mexicas eran un grupo étnico subordinado incapaz de expandirse. No obstante, Acamapichtli había gobernado en paz durante 21 años, fundando los cimientos para la futura prosperidad y poder de los mexicas.[109]

A pesar de las peleas interétnicas y del uso de fuentes que se prestaban a la fácil manipulación durante su lectura, Torquemada creía que las fuentes mesoamericanas contenían la verdad acerca del pasado de la región. Al igual que Cieza, Torquemada a menudo privilegió el testimonio escrito de los nativos, incluso en ocasiones en que contradecía al de españoles. Por ejemplo, en lo que se refiere a los orígenes de los amerindios, Torquemada descartó las teorías que vinculaban a los nativos con los cartagineses de África del norte, pues, según las fuentes indígenas, ellos habían venido de Asia, pasando por puentes de tierra que conectaban a América con Asia.[110]

Pero es, tal vez, en las secciones en que cubrió los acontecimientos que rodearon la Conquista española de México donde Torquemada demostró con mayor claridad su fe en la veracidad de los relatos indígenas escritos. Torquemada otra vez les llamó la atención a López de Gómara y Herrera por usar sólo fuentes españolas y excluir los testimonios amerindios registrados tanto en pictogramas como en el alfabeto romano de las narraciones nahuas, que por fortuna habían sido recopiladas por Bernardino de Sahagún, quien había pasado más o menos sesenta años explorando los secretos de la tierra y el idioma de los mexicanos. Torquemada argumentaba que el error de López de Gómara y

[109] *Ibid.*, libro 2, cap. 13 (vol. 1, p. 108).
[110] *Ibid.*, libro 1, cap. 10 (vol. 1, p. 32).

Herrera radicó en investigar y recopilar información sobre la Conquista utilizando solamente testigos españoles y no el testimonio de los indios que, después de todo, fueron a quienes afectó la Conquista y quienes dejaron atrás una buena descripción de esas batallas usando imágenes y glifos primero y luego escritura alfabética.[111]

Congruente con esta posición, Torquemada presentó la versión amerindia de la muerte de Moctezuma Xocoyotzin. Los relatos españoles decían que el monarca azteca había fallecido como resultado de una piedra lanzada por un indígena. Moctezuma había agonizado durante dos días, negándose a ser atendido, y antes de expirar había pedido convertirse al cristianismo. Sin embargo, los amerindios decían que los españoles habían ejecutado con garrotes a Moctezuma, junto con varios nobles tlatelolcas, en el palacio donde estaban secuestrados, de donde después sacaron sus cadáveres.[112] Torquemada también presentó la versión indígena de la tortura y ejecución de Cuauhtémoc, el último gobernante azteca, quien resistió el sitio español de Tenochtitlan.[113]

La buena disposición de Torquemada a creer en los testimonios indígenas se basaba en la suposición de que sus dispositivos para registrar la historia eran confiables. Por lo tanto, incluyó los discursos del gobernante chichimeca Nopaltzin, preservados en canciones y otros dispositivos mnemotécnicos.[114] Para Torquemada los documentos mesoamericanos eran un medio extraordinariamente fiable de llevar archivos históricos inclusive cuando parecían contener afirmaciones francamente inverosímiles. Así, Torquemada, al hacer la crónica de la historia del colapso de la civilización tolteca a manos de las salvajes tribus chichime-

[111] *Ibid.*, libro 4, cap. 12 (vol. 1, p. 418).

[112] *Ibid.*, libro 4, cap. 70 (vol. 1, pp. 544-545).

[113] El relato que Torquemada hace de la matanza de Alvarado de los jóvenes nobles mexicas fue eliminado de la edición de 1615 pero reintroducido en la de 1723. Véase Brading, *The First America*, p. 285.

[114] Torquemada, *De los veinte libros rituales*, libro 1, cap. 35 (vol. 1, p. 68).

cas del norte, relató cómo, luego de haber enviado un grupo de avanzada, un millón de chichimecas descendieron al valle. "Y si lo refiero [este número] temo ha de ser increíble", explicó, "pero como no son éstas razones de ingenio, que engendran opinión, sino cosas que hallo escritas (si las pinturas antiguas están verdaderas y no mendosas)".[115]

Las imágenes como fuentes en el mundo europeo moderno

He planteado que, a pesar de las críticas acerca de la sofisticación de los sistemas de escritura indígenas, la erudición española del siglo XVI sobre las antigüedades mexicanas y peruanas, que culminan con los escritos de Torquemada y Garcilaso, sostenían que los documentos nativos eran confiables. Ciertamente, esas opiniones no eran exclusivas de España, un país que suele ser descrito como alejado de las grandes tendencias intelectuales europeas. Ya a principios del siglo XVI, los humanistas europeos empezaron a discutir cómo escribir la historia de los primeros cinco siglos de Roma debido a que sus archivos habían desaparecido cuando los galos saquearon la ciudad en el año 390 a.C. Los humanistas europeos se percataron de que, después del saqueo, los historiadores romanos y griegos habían recurrido a otras fuentes públicas (anales de los clérigos y de magistrados) y a otras formas no escritas de memoria, como las canciones o los relatos orales, para reconstruir los inicios del pasado romano. Si bien había mucho escepticismo en la Europa del Renacimiento acerca de las fabulosas historias de los orígenes de Roma, hasta comienzos del siglo XVIII, las discusiones historiográficas no se centraban en la *fiabilidad* de los registros no alfabéticos usados por los historiadores

[115] *Ibid.*, libro 1, cap. 18 (vol. 1, p. 47).

griegos y romanos para reconstruir los inicios del pasado de Roma. Cuando los anticuarios españoles estaban "traduciendo" el testimonio de los americanos nativos conservados en medios no alfabéticos, los humanistas europeos también estaban haciendo uso de canciones y poemas épicos de las tradiciones orales para escribir las historias de sus propios pueblos.[116]

La Europa del Renacimiento no se suscribía a la ideología del alfabetismo; estaba más cerca de la Edad Media que de nuestro tiempo en su actitud hacia el testimonio no escrito. En su magistral relato del efecto del alfabetismo en Inglaterra durante la Edad Media, Michael Clanchy dijo que después de la invasión normanda, el alfabetismo permitió la centralización del Estado. Aunque los documentos en escritura alfabética se volvieron comunes, paradójicamente, llegaron a ser considerados poco fidedignos. Antes de la invasión normanda, los títulos de tierra y los de nobleza habían sido validados por la pertenencia de objetos simbólicos (espadas, cuchillos y sellos) y por la capacidad de convocar a numerosos testigos en los tribunales. Sin embargo, los normandos trataron de debilitar la aristocracia anglosajona exigiéndole registros escritos como prueba de tenencia de tierra y nobleza. De más está decir que los documentos escritos proliferaron, así como las falsificaciones. Se desarrolló una burocracia estatal, notarios incluidos, para validar los nuevos documentos. Pero ni aun así los títulos de tenencia de tierra y de hidalguía llegaron a ser considerados confiables. Las cortes aún admitían testigos y objetos simbólicos para validar los títulos. Durante muchos siglos, la posesión de objetos simbólicos como espadas, cuchillos y sellos tenía tanto peso como los documentos en casos de tenencia de tierra. Si bien Clanchy esboza una historia que es peculiar de Inglaterra, debe suponerse que las sensibili-

[116] Erasmus; Grafton, "Rest vs. The West", p. 6.

dades acerca de la escritura no debían de haber diferido mucho en el resto de Europa, incluida España, a pesar de que en España había tasas de alfabetismo superiores que las de Inglaterra durante ese periodo.[117]

En los países católicos, la asociación de registros no alfabéticos con la confiabilidad del testimonio tuvo un desarrollo peculiar en el siglo XVI, lo cual ayuda a explicar la fascinación española con los pictogramas y logogramas mesoamericanos. Como ya se mencionó, Walter Mignolo dijo que la obra *Della historia dieci dialoghi* (1560) de Francesco Patrizi constituyó un desafío aislado a la ideología de la escritura alfabética como la única garantía de verdad. Sin embargo, está claro que Patrizi no fue una figura aislada; pertenecía a una gran tendencia en la Iglesia católica por exaltar el valor historiográfico de las imágenes en debates teológicos con protestantes iconoclastas. El erudito italiano Gianfranco Cantelli ha sugerido que los documentos mexicanos desempeñaron un papel importante en esos debates. Por ejemplo, Gabriele Paleotti (1524-1597), el arzobispo de Boloña, en su *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* (1581) insistía en que después del Diluvio los humanos perdieron su capacidad de escribir alfabéticamente y usaron imágenes. Usando los documentos mexicanos como prueba, Paleotti insistió en que los jeroglíficos egipcios eran históricamente más primitivos que los alfabetos. De acuerdo con Cantelli, la principal formulación que Paleotti hace sobre la historia del desarrollo de la escritura no buscaba debilitar el valor de las imágenes como medios de comunicación fiables. Por el contrario, Paleotti quería presentar la pintura como una forma más "natural" y, por tanto, más eficiente de transmitir información que la escritura alfabética. Paleotti y otros miembros de la jerarquía católica insistieron en que las pinturas eran los libros más adecuados para

[117] Clanchy, pp. 202-257 y *passim*.

los analfabetos, y que si bien albergaban el peligro de la idolatría, también tenían importantes ventajas. Las imágenes eran una forma "natural" de lenguaje, mientras que los alfabetos requerían una aceptación previa de convenciones.[118]

Las ideas del catolicismo tridentino acerca del uso pedagógico de las imágenes paradójicamente permitió la supervivencia de los documentos indígenas en escrituras no alfabéticas, particularmente en México. Si bien suscribo la idea de que los documentos nativos sobrevivieron o desparecieron dependiendo en gran medida, tanto en México como en Perú, de los cálculos políticos de las comunidades amerindias, las actitudes de los conquistadores europeos al valorar la veracidad de documentos no alfabéticos ayudaron a retrasar el ritmo de su destrucción. El uso de formas de escritura no alfabética con fines de conversión puede haber desempeñado un papel importante en la supervivencia de estas fuentes, en particular en México.

En general, los frailes pensaban que los americanos nativos eran por "naturaleza indiferentes de las cosas internas y desmemoriados de ellas, por lo que deben recibir ayuda por medio de las apariencias externas".[119] Huelga decir que los frailes crearon dispositivos visuales para ayudar a sus pupilos a memorizar los fundamentos de la doctrina cristiana.[120] Fray Jacobo Testera, uno de los primeros francisca-

[118] Cantelli. Agradezco a Anthony Grafton por llamar mi atención hacia esta fuente.

[119] Ricard, p. 168.

[120] Un gran número de las imágenes usadas por los franciscanos en México en el siglo XVI fueron publicadas en 1579 en Perusa, Italia. En *Rhetorica Christiana,* Diego de Valadés publicó las imágenes para destacar la creatividad de los frailes franciscanos. Incluyó representaciones de las jerarquías eclesiástica y civil de la república cristiana; las batallas cósmicas entre ángeles y demonios en torno de individuos encadenados por pecados; una clasificación de los pecados capitales; individuos protegidos por ángeles o que eran ganados poco a poco por demonios; diferentes tipos de tormentos que esperaban a los pecadores en el infierno; las virtudes de la monogamia y las malvadas consecuencias del adulterio; las tentaciones de

nos que llegaron a México después de la Conquista, estaba tan desesperado por transmitir su mensaje cristiano que llegó a lanzar gatos y perros vivos a hogueras para enseñarle a los nativos los sufrimientos que les esperaban en el infierno. Además, aprovechó los logogramas nahuas para crear un género de códices que ahora lleva su nombre.[121] Los manuscritos testerianos hicieron buen uso de los fonogramas para enseñar a los nativos a rezar en latín, entre otras cosas. En el siglo XVII, el franciscano Juan de Torquemada ofreció una sucinta descripción de cómo los frailes como Testera enseñaron el "Pater Noster" a sus catecúmenos. Según Torquemada, el sonido que más se parece a la palabra *Pater* es *pantli*, representado con una pequeña bandera. Para *Noster*, el sonido más cercano que tienen es *nuchtli*, que es la tuna en América y el higo de las Indias en España. Por lo tanto, según Torquemada, después de una bandera pequeña, los amerindios dibujan una tuna y continúan así de manera parecida hasta el final de la oración.[122]

Los misioneros también usaban glifos nativos para solucionar problemas de comunicación que surgían durante la confesión. Los frailes encontraron cuando menos nueve grupos lingüísticos diferentes en el centro de México. Puesto que sólo unos cuantos frailes podían hablar más de una lengua indígena, los misioneros alentaban a los nativos

los demonios, representados por negros (porque, según Valadés, los indios le tenían miedo a los "etiopes"); y representaciones alegóricas de la majestuosidad y pureza de la Iglesia. Véase Valadés, parte iv, cap. 10, pp. 175-183 [403-423], y cap. 13, pp. 205-225 [467-509]. Acerca del vínculo entre el uso de ilustraciones y la falta de escritura alfabética, véase *ibid.*, parte ii, cap. 27, pp. 95-96 [237-239] y parte iv, cap. 13, párrafo N, pp. 221 [501].

[121] Ricard, pp. 104-106. Recientemente ha sido decodificado un catecismo en logogramas dibujado por el franciscano Pedro de Gante, muy probablemente *ca.* 1528. La profundidad del conocimiento que Gante tenía de los sistemas de escritura mesoamericanos aparece en Cortés Castellanos.

[122] Torquemada, *Monarchía indiana*, vol. 3, p. 102. Debió pasar casi un siglo para que la creciente industria editorial de Europa popularizara la idea de usar fonogramas para fines pedagógicos. Véase Clouston.

a llevar sus pecados escritos en documentos mesoamericanos; al igual que los ideogramas chinos, los pictogramas y logogramas mexicanos permitían a los hablantes de diferentes idiomas comunicarse entre sí.[123] En las nuevas iglesias, construidas con los ladrillos y las piedras de los viejos templos paganos, los frailes toleraron la presencia de jeroglíficos indígenas tallados en las fachadas y los muros.[124] Los pictogramas mexicanos también se representaban en tratados de retórica como buenos artefactos mnemotécnicos para complementar los "palacios de la memoria" del Renacimiento. En 1579, año en que el jesuita Mateo Ricci desembarcó en Goa en su camino a China, donde iba a hacer uso del arte pagano de la memoria para apresurar las conversiones de los infieles, el fraile franciscano Diego de Valadés (n. 1533), quien había trabajado muchos años en la provincia de México, publicó en Perusa su *Rhetorica Christiana*, un manual para predicadores cristianos en el Nuevo Mundo. En las secciones sobre la memoria, Valadés discutió el valor mnemotécnico de los documentos mesoamericanos y sugirió que los calendarios mexicanos también podían usarse como instrumentos mnemotécnicos, aunque no explicó cómo.[125]

En las páginas precedentes hemos visto que el colonialismo español en América en el siglo XVI estuvo lejos de dedicarse a exterminar fuentes indígenas como dice la tradición. Es necesario realizar una nueva evaluación más crítica de la compleja dinámica de las interacciones entre indígenas y españoles en el Nuevo Mundo, particularmente en Perú y México. Al igual que William Jones y otros orientalistas británicos en la India quienes estudiaron los idiomas y las fuentes

[123] Valadés, parte iv., cap. 23, pp. 213-214 [483]; Ricard, pp. 119-120.

[124] Reyes-Valerio, cap. 14.

[125] Valadés, parte ii, cap. 27, pp. 93-94 [233-235]; cap. 27, p. 100 [247]; R. Taylor; Pagden, *Fall*, p. 189. Acerca del arte de la retórica medieval y del Renacimiento y el uso de teatros de la memoria, véase Yates; Gombrich, pp. 130-145. Sobre Ricci en China, véase Spence, *Memory Palace*.

locales y las tradujeron al inglés, muchos frailes, colonos y burócratas españoles del siglo XVI recopilaron, pusieron en orden y tradujeron recopilaciones históricas amerindias. Ciertamente, los españoles en el Nuevo Mundo, como los británicos en la India, forzaron las versiones indígenas del pasado para que se ajustaran a modelos historiográficos eurocéntricos. Sin embargo, los historiadores españoles del siglo XVI en el Nuevo Mundo mostraron mayor sensibilidad y mayor disposición a escuchar las voces de los "subalternos" no europeos de lo que sería el caso después en los siglos XVIII y XIX.

Curiosidades, humanistas del Renacimiento y documentos amerindios

En el Renacimiento, los europeos buscaron ávidamente recopilar los documentos americanos nativos escritos con pictogramas y logogramas.[126] En los siglos XVI y XVII, especialmente en Italia, los escaparates de curiosidades podían exhibir una variedad de anales mesoamericanos y calendarios adivinatorios, junto con muestras de cerámicas, textiles y penachos amerindios. Los Medici le tenían mucho aprecio a las cosas mexicanas y reunieron una impresionante colección a lo largo del siglo XVI. A fines de la década de 1580, el tercer gran duque de Toscana, Fernando II (1549-1609), adquirió el Códice Florentino de Bernardino de Sahagún y contrató a Ludovico Buti para que pintara, en el Palacio de los Uffizzi, frescos que representaran al Nuevo Mundo usando imágenes del códice. Fernando le ordenó a Buti que dibujara sus modelos a partir de los textos políglotas "pictográficos" compilados por Sahagún unos cuantos años antes en México.[127] En 1603, el naturalista italiano Ulisse Aldrovandi

[126] Acerca de la cultura de recopilación del Renacimiento, véase Findlen, *Possessing Nature* y "Possessing the Past".

[127] Heikamp, pp. 16, 19-22.

(1522-1605?) entregó su gabinete de curiosidades, lleno de objetos provenientes del Nuevo Mundo, como herencia a la ciudad de Bolonia, y luego fue abierto al público como museo. Entre 1665 y 1677, la ciudad recibió otros dos gabinetes más que contenían "Americana": del conde Valerio Zani y Ferdinando Cospi. Creyendo que era un *libro della China* (un libro de China), Zani (m. 1696), quien era mecenas de los viajeros, adquirió un calendario adivinatorio ritual mixteco, que le entregó a Cospi, el marqués de Petrioli, quien a su vez lo entregó al museo de Bolonia. A fines del siglo XVII, Bolonia presumía una de las mayores colecciones de objetos nativos americanos, incluido el libro mixteco, ahora llamado Códice Cospi.[128]

Los códices indígenas mesoamericanos con frecuencia cambiaban de manos en la cultura de la deferencia y el mecenazgo cortesano de las primeras colecciones europeas modernas. La historia del llamado Códice Vindobonensis, o Códice de Viena, representa las maneras en que circulaban los códices mesoamericanos. A su llegada a la costa de Veracruz en 1519, Cortés envió al emperador Carlos V (r. 1519-1556) un libro indígena que registraba las genealogías dinásticas de los mixtecas desde el siglo VIII hasta mediados del XIV. A su vez, el emperador se lo regaló a su cuñado, Manuel I, entonces rey de Portugal (r. 1495-1521).

[128] Laurencich Minelli. Lorenzo Legati, quien catalogó el gabinete de Cospi, siguió un interesante conjunto de categorías para clasificar curiosidades: historia natural de humanos y animales (incluidos los monstruos); monedas; estatuas e imágenes de deidades egipcias y asiáticas (incluida una descripción de dos cuchillos mexicanos tallados que tomó por egipcios); criaturas del mar y el agua (incluidos los fósiles); objetos de arte humano. En esta última categoría, Legati incluyó todas las muestras de escritura "exótica" (chino, etiope, árabe y mexicano). Legati describió los anales mixtecos pero se negó a interpretarlos, porque no había suficiente literatura secundaria sobre la cual basar sus conjeturas. Se limitó a afirmar que algunas de las figuras parecían signos matemáticos. Véase Legati, pp. 191-192 (sobre los anales mixtecos) y pp. 477-478 (sobre los cuchillos mexicanos).

En 1521, Manuel le dio los anales a Giulio de Medici (1478-1534), futuro papa Clemente VII, junto con una manta mexicana con plumas de loro y un conjunto de campanas indígenas. A la muerte del papa, Ippolito de Medici (1509-1535) heredó las propiedades de su tío, incluido el códice mesoamericano. Pero Ippolito murió al año siguiente. En 1535, uno de los acreedores de Ippolito, el cardenal alemán de Capua, Nicolaus Schomberg, pidió que se le pagara en especie con artículos de las propiedades del fallecido y obtuvo así los anales. Schomberg murió poco tiempo después y en 1537 sus propiedades, junto con el códice se trasladaron a Alemania, donde la ubicación exacta de la genealogía dinástica mixteca siguió siendo un misterio durante los siguientes cien años. Sin embargo, en 1650 reapareció en el escaparate de curiosidades del príncipe Wilhelm de Sajonia-Weimar. En 1677, estuvo en las manos del hijo de Wilhelm, el duque de Sajonia-Eisenach, quien ese año se lo regaló al emperador Leopoldo I. Éste lo colocó en su biblioteca, la Biblioteca Imperial de Viena, donde se encuentra hasta la fecha.[129]

Pese a su clasificación como curiosidades, los códices mesoamericanos eran considerados fuentes históricas confiables tanto en Europa como en la Nueva España. En 1553, André Thevet (1502-1590), quien poco tiempo después se convertiría en el cosmógrafo real del rey de Francia, obtuvo un conjunto de documentos que el virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza (r. 1535-1549), había mandado pintar recientemente, para registrar los anales aztecas desde el año 1325 d.C. hasta la Conquista española en pictogramas y logogramas, incluidas listas tributarias de ciudades subordinadas a los aztecas y descripciones de costumbres y leyes indígenas surtidas. Luego de caer en manos de un corsario francés camino a España, este llamado Códice Mendoza terminó en manos de Thevet, quien lo usó en sus libros sobre

[129] Heikamp, p. 9; Simons; Glass y Robertson, pp. 235-236.

cosmografía y biografías. En 1587, tres años antes de su muerte, y con su reputación como erudito en decadencia, Thevet vendió el códice a Richard Hakluyt, entonces capellán del embajador inglés en París. Acérrimo seguidor de una política de expansión marítima en el Atlántico, en una época en que Inglaterra no podía competir con la hegemonía de España sobre el Nuevo Mundo, Hakluyt emprendió la recopilación de una colección de relatos de viajes ingleses, y adquirió el Códice Mendoza con la esperanza de encontrar en él información estratégica sobre el Imperio español en América. Samuel Purchas, un pastor anglicano, quien heredó los documentos de Hakluyt, publicó posteriormente el Códice Mendoza, por primera vez en 1625, como parte de una historia universal y recopilación de relatos de viajes en varios volúmenes titulada *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*.[130]

Purchas pensaba que así como los humanos eran superiores a los animales porque tenían entendimiento y habla y, por tanto, la habilidad de dominar a los animales mediante el uso de la comunicación y la razón, algunos grupos de humanos "aventajaban" a otros, que eran "brutos, salvajes [y] bárbaros", simplemente porque aquéllos podían comunicarse mediante la escritura. La carencia de letras animalizaba a los pueblos como los amerindios, quienes parecían "en comparación [con los europeos que tenían escritura] como simios parlantes".[131] Implícita en la fórmula de Purchas se encontraba la suposición de que los europeos cultos

[130] Samuel Purchas, B. D., *Haklvytvs posthumus or Pvrchas his Pilgrimes. Contayning a history of the world, in sea voyages & land trauells, by Englishmen and others... Some left written by M. Hakluyt at his death, more since added, his also perused, & perfected. All examined, abreuiated, illustrated wth notes, enlarged wth discourses, adorned wth pictures, and expressed in mapps. In fower parts, each containing fiue bookes* (Londres, W. Stansby for H. Fetherstone, 1625). Lestringant, pp. 15, 38-39; Keen, pp. 150-155; Robertson, *Mexican Manuscript*, pp. 95-102; Glass y Robertson, pp. 160-161.

[131] Purchas, "A discourse", vol. 1, pp. 486-487.

tenían el derecho de dominar a los amerindios de la misma manera en que los humanos tenían el derecho de dominar a los animales. Pero a pesar de creer en semejante ideas Purchas clasificó los "quipus [incas] en piedras o hilos" y las "imágenes" mexicanas como formas de escritura.[132] Congruente con su definición de los pictogramas mexicanos como escritura, Purchas imprimió todo el Códice Mendoza, junto con una traducción al inglés de las glosas españolas que la acompañaban. Purchas no sólo confió en las interpretaciones españolas de las fuentes mexicanas, sino que usó el Códice Mendoza como su documento básico para las secciones sobre México en su historia del mundo.[133]

La retórica grandilocuente de Purchas acerca del valor de la escritura alfabética en esencia se parece a aquella de los humanistas españoles del siglo XVI, quienes pensaban que los signos no alfabéticos era primitivos pero que sin embargo valoraban la veracidad de los códices mesoamericanos. Al igual que los españoles, de cuya erudición se aprovechó, Purchas también se limitó a traducir las fuentes amerindias.[134]

[132] *Ibid.*, vol. 1, pp. 492, 494.

[133] Purchas, comp., "History of the Mexican Nation". En la segunda mitad del siglo XVII, Melchisédec Thévenot publicó el Código Mendoza en Francia como "Histoire de l'empire mexicain, representé par figures". Véase, por ejemplo, Thévenot, 1696, 2: 1-50.

[134] Si Torquemada hubiera conocido la edición de Purchas del Códice Mendoza, la habría descartado por ser propaganda azteca. Por ejemplo, la colección presenta a Acamapichtli, el primer gobernante mexica electo, dedicado a provocar guerras de expansión territorial. Torquemada insistió en que Acamapichtli gobernó en un periodo en que los mexicas eran un grupo étnico subalterno en el centro del valle de México, que dócilmente pagaba su tributo a grupos más poderosos y, por lo tanto, no tenía posibilidades de expansión. Torquemada habría criticado la credulidad de Purchas. La comparación entre Torquemada y Purchas es instructiva, porque muestra que la erudición española de principios del siglo XVII superaba con mucho todo lo que estuviera disponible en inglés. Sin embargo, esto lo perdieron de vista desde el siglo XVIII los eruditos que decidieron que España era un paria intelectual en relación con el resto de Europa.

Historias conjeturales de la evolución de la escritura

Después de que las historias conjeturales, que sostenían que la escritura evolucionó poco a poco desde la pintura primitiva hasta los alfabetos, comenzaron a aparecer en Europa, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, los documentos amerindios dejaron de ser valorados como repositorios de relatos confiables.[135] Desde el siglo XVI, los eruditos españoles habían caracterizado a los documentos no alfabéticos tan sólo como las etapas iniciales en el ascenso gradual de la razón hacia el dominio de la representación visual del habla. La novedad de las nuevas historias conjeturales del progreso de la escritura que emergen en Europa desde el siglo XVII radica entonces no tanto en su énfasis sobre la evolución de la escritura, sino en presentar los documentos no alfabéticos como poco fidedignos. Las historias conjeturales sobre el progreso de la escritura demostraron la evolución de las facultades mentales humanas. Los documentos amerindios fueron usados para demostrar el progreso del espíritu humano a través de varias etapas mentales más que como registros históricos confiables.

El uso de los documentos amerindios, y en particular de pictogramas mesoamericanos, para arrojar luz sobre la evolución de la historia del Viejo Mundo, comenzó ya en el siglo XVI. El erudito italiano monseñor Michele Mercati (1541-1593) fue quizás el pionero. En *De gli obelischi di Roma* (1589), Mercati pretendió aclarar el significado de los jeroglíficos tallados en antiguos obeliscos egipcios recientemente desenterrados por Domenico Fontana, arquitecto de la ambiciosa renovación de Roma del papa Sixto V. Como demostró Gianfranco Cantelli, Mercati utilizó la erudición de su colega Paleotti, quien en su *Discorso intorno alle imagine*

[135] Para un estudio reciente, véase Hudson, cap. 3.

sacre et profane había ofrecido una historia conjetural del progreso de la escritura en la que los jeroglíficos aparecían como formas de escritura primitivas, aunque confiables. Mercati, quien pensaba que la escritura alfabética no era humana sino una invención divina, dio por explicar el origen de los jeroglíficos egipcios como una creación humana que había comenzado como pintura-escritura primitiva, no muy distinta de la de mexicas y etiopes a raíz de la expulsión de Adán del paraíso. De acuerdo con Mercati los jeroglíficos egipcios luego habían evolucionado en formas de escritura simbólica, un medio ideado por astutos sacerdotes para mantener el conocimiento arcano y sofisticado lejos de las masas.[136]

En 1626, el anticuario italiano Lorenzo Pignoria (1571-1631) también recurrió a los códices mexicanos para arrojar luz sobre la historia de Egipto, pero llegó a conclusiones muy diferentes de las de Mercati. Conocido entre los anticuarios europeos por su interpretación de la "estela Isiaca", una estela con jeroglíficos egipcios que data desde tiempos de Tolomeo, Pignoria era un ferviente seguidor de Annius de Viterbo, un erudito falsificador de fines del siglo xv que había querido convencer a los europeos de que eran descendientes del héroe egipcio Osiris. Pignoria estaba decidido a probar que los egipcios no sólo habían colonizado Europa, sino que habían creado las civilizaciones hindú, china, japonesa y mesoamericana. En 1626, para probar que las deidades asiáticas y americanas provenían de egipcias semejantes, Pignoria comparó estatuas y pinturas en los gabinetes de curiosidades de amigos y mecenas, incluido un códice mesoamericano que copió Pedro de los Ríos en Italia en la década de 1560 de una recopilación ahora perdida de pictogramas de dioses mexicas, calendarios rituales e historias.

[136] Mercati, cap. 11, pp. 86-131. Véase también la edición moderna que hizo Cantelli de *De gli obelischi di Roma* de Mercati (Bolonia, Capelli Editore, 1981).

Conocido ahora como el Códice Ríos (o Vaticanos 3,738), éste incluía glosas escritas en italiano que Pignoria usó para mostrar que los mexicas conocían muchos conceptos científicos y religiosos egipcios antiguos, por ejemplo, la idea del cosmos de nueve esferas, la Cadena del Ser, la Trinidad, el Diluvio y el diablo. Para probar los orígenes egipcios de los mexicas, Pignoria comparó sus sistemas de escritura, pues suponía que ambos eran jeroglíficos. Pignoria encontró confirmación de la naturaleza simbólica de la escritura mexicana en el Códice Ríos. Al igual que con la escritura egipcia, algunos símbolos, de acuerdo con las glosas del códice, tenían un significado simbólico profundo: un ciervo representaba a un hombre ingrato, y una lagartija, abundancia de agua; una piedra junto a maíz marchito representaba esterilidad, mientras que tallos de maíz verdes significaban abundancia.[137]

Si bien la comparación que hizo Pignoria de los documentos mexicas con los jeroglíficos egipcios fue novedosa, su intento por establecer una historia conjetural de las migraciones egipcias no fue nada nuevo. En su *Oedipus aegyptiacus*, publicado entre 1652 y 1654 en cuatro volúmenes de folio, Athanasius Kircher (1602-1680) había tratado de ubicar las migraciones egipcias basándose en la suposición de que la mayoría de las religiones paganas se habían originado en Egipto. Kircher pensaba que sólo dos pueblos

[137] Pignoria, esp. p. 561 (sobre las semejanzas entre los jeroglíficos egipcios y los mexicanos). La primera edición de la versión modificada por Pignoria de *Imagini* de Catari apareció en 1615. Sobre el llamado Códice Ríos, véase Glass y Robertson, pp. 136-139, 186-187. Acerca de Annius de Viterbo, véase Grafton, *Defenders*, cap. 3. Sobre Pignoria y la estela Isiaca, véase Iversen, p. 85. Pignoria también reflexionó sobre las similitudes entre las religiones mexicana y cristiana reveladas por las imágenes y las glosas del códice y concluyó que eran el resultado de manipulaciones demoniacas por parte de "il Demonio Simia di Dios" (pp. 553, 558). Para la interpretación de los símbolos del ciervo, la lagartija y el maíz, Pignoria usó la interpretación de Ríos de las imágenes del culto de Quetzalcóatl; véase Códice Ríos, vol. 1, fol. 7r-v.

antiguos, los hebreos y los egipcios, habían disfrutado de una comprensión privilegiada de la estructura del cosmos, los hebreos mediante inspiración divina y los egipcios mediante su propia acumulación sistemática de conocimiento. Así como Dios había codificado su obra en símbolos, escribiendo los libros de la naturaleza y la Biblia en caracteres jeroglíficos sagrados, los piadosos egipcios (y hebreos) entendieron que objetos y escritura tenían significados simbólicos más profundos. Kircher reunió textos de geometría, matemática, música, alquimia, medicina, astrología y arquitectura de raíces egipcias para probar que los textos egipcios escondían, como los de la Biblia, significados simbólicos profundos. Aunque todos los pueblos del mundo descendían tanto de los hebreos como de los egipcios, la manipulación demoniaca durante las migraciones había ocasionado que los pueblos olvidaran el conocimiento simbólico sagrado egipcio y hebreo original. Según Kircher, la historia de la evolución de la escritura era prueba de que los descendientes de los egipcios se habían apartado de la verdad gracias a las tramas del demonio. A diferencia de los egipcios, quienes habían almacenado profundo entendimiento teológico y filosófico en sus jeroglíficos, los descendientes de los egipcios como los chinos, hindúes y mexicanos habían perdido su capacidad de escribir simbólicamente. En el relato de Kircher, los documentos mexicanos aparecen como meros pictogramas, sin ningún valor simbólico, infantiles, sólo útiles como fuentes históricas.[138]

Como parte de sus grandes esfuerzos por entender la historia de la evolución de la escritura, Mercati, Pignoria y Kircher centraron su atención en las semejanzas y diferencias

[138] Kircher, vol. 1, sintagma v, cap. 5 (vol. 1, pp. 416-424); vol. 3, diatriba 1, cap. 4 (vol. 3, pp. 28-36). Sobre los intereses intelectuales más generales de Kircher, véanse Rivosecchi; Godwin; Eco, pp. 144-165. Sobre Kircher y México, véanse Keen, pp. 207-208; Kramer; Osorio Romero, *Luz imaginaria*.

entre los documentos mexicanos y los jeroglíficos egipcios. Su tarea, sin embargo, no fue juzgar la veracidad de los archivos escritos en los documentos primitivos. Esa tarea fue una preocupación que llegó a dominar a los intelectuales desde fines del siglo XVII, un periodo que Paul Hazard ha caracterizado como de *crise de la conscience européenne*. Esta crisis de la conciencia europea se originó, entre otras razones, debido a los múltiples esfuerzos de escépticos "librepensadores" por desafiar la veracidad de la Biblia como historia universal. La crítica bíblica de Richard Simon que descubrió que el Pentateuco no fue escrito por Moisés sino por múltiples escribas en diversas épocas coincidió con los esfuerzos de Spinoza por leer la Biblia no como un libro sagrado sino como los archivos mítico-históricos de los judíos, un mero pueblo provinciano. Hubo otros acontecimientos intelectuales que reforzaron el impacto de la obras de Simon y Spinoza. Los nuevos relatos naturalistas sobre los orígenes de la sociedad civil explicaban el surgimiento de las instituciones humanas sin recurrir a metanarrativas providenciales. Además, el descubrimiento, estudio y dilucidación de fuentes antiguas y cronologías de los egipcios, caldeos, fenicios, griegos y romanos, combinados con la llegada de otras nuevas, en particular de China, pusieron en tela de juicio la credibilidad de toda la cronología bíblica. Más serio aún, el resurgimiento de antiguas doctrinas paganas que planteaban la eternidad de la materia y la publicación de *Praeadamitae* de Isaac La Peyrère en Amsterdam en 1655, quien insistía en que los humanos habían habitado la tierra antes de Adán, pusieron en entredicho la mismísima historia de la creación.[139]

Los eruditos piadosos reaccionaron con furia a esos ataques. Una estrategia favorita entre éstos para reafirmar la autoridad de la Biblia consistió en desafiar todas las crono-

[139] Hazard. Para un relato detallado de los desafíos a la historiografía bíblica, véase Rossi. Acerca de La Peyrère, véanse Popkin, *Isaac La Peyrère*; Grafton, *Defenders*, cap. 8.

logías históricas alternas, incluidas las de egipcios y chinos. En consecuencia, a las escrituras no alfabéticas se las llegó a tachar de dispositivos primitivos, poco confiables para llevar registros. El teólogo anglicano Edward Stillingfleet (1635-1699) fue un ejemplo de esta nueva variedad de intelectuales inclinados a descartar las fuentes no alfabéticas que desafiaban las cronologías bíblicas. En sus *Origines sacrae* (1662), Stillingfleet consideró las ideas de los "ateos" modernos como un reto a la Biblia, que incluía el considerar como "irreconciliable del relato de los Tiempos en la Escritura con el de las antiguas y cultas Naciones Paganas" el destacar "la incongruencia de la creencia en las Escrituras con los principios de la razón" y el escribir relatos de la creación usando "los principios de la Filosofía sin las Escrituras".[140] Para desmentir a semejantes críticos ateos, Stillingfleet dedicó su voluminoso tratado a probar lo opuesto de lo que creían los críticos, es decir, la congruencia entre "principios de la razón" y "la creencia en las Escrituras" y las incongruencias en la doctrina de la eternidad de la materia. Más importante aún para mis propósitos, Stillingfleet enfrentó también a los críticos que sostenían "el carácter irreconciliable del relato de los Tiempos en la Escritura con el de las antiguas y cultas Naciones Paganas". Su estrategia fue sencilla. Por un lado, puso en duda la credibilidad de todos los relatos históricos antiguos que parecían desafiar a la Biblia. Por otro lado, hizo énfasis en la fiabilidad de los testimonios de Moisés, el supuesto autor del Pentateuco, cuya autoridad se basaba en su conocimiento y sabiduría.

De todos los relatos disponibles de las naciones paganas, Stillingfleet concentró su atención en los de griegos, caldeos, fenicios y egipcios. De manera meticulosa, desechó las cronologías paganas alternativas a la Biblia por ser falsas o el producto de calendarios poco confiables; también

[140] Stillingfleet, "Preface to the Reader" (sin folio).

se dedicó a atacar la credibilidad de los historiadores paganos. Stillingfleet afirmó que las historias paganas eran falsas porque las críticas "internas" de estos documentos demostraban "una monstruosa confusión [y] ambigüedad" en ellos; contradicciones que aparecían en cuanto los documentos se contrastaban unos contra otros. Las cronologías de estas naciones eran falsas porque eran el producto de pueblos propensos a enaltecer su patriotismo. Más importante aún, Stillingfleet las descartó por el "defecto, debilidad e insuficiencia" de los sistemas de escritura usados para archivar la información.[141]

Stillingfleet se dedicó a probar que sólo la escritura alfabética era capaz de llevar registros históricos confiables. Después del Diluvio, la mayoría de las naciones perdieron su capacidad de escribir porque, como en las colonias inglesas contemporáneas, el aislamiento en las fronteras de la civilización inducía al barbarismo. Por lo tanto, Stillingfleet ofreció una historia conjetural del progreso de la escritura en la cual los jeroglíficos egipcios aparecían como una etapa aún más primitiva que el habla misma, un dispositivo para llevar registros "obstruido por dos inconvenientes poco adecuados para propagar el conocimiento que son la arcana obscuridad y la ambigüedad". Sólo la escritura alfabética era más "duradera que las palabras, más firme que la memoria, más fiel que la tradición".[142] Moisés era veraz porque sólo él había tenido acceso a los archivos históricos judíos. Los judíos mismos hicieron mucho hincapié en el mecanismo riguroso en la transmisión de tradiciones mediante los registros escritos, no orales.[143]

En Francia, la cuestión de la autoridad de la Biblia como una historia universal fue convenientemente formulada como un debate acerca de la credibilidad de las fuentes a

[141] *Ibid.*, libro 1, cap. 1, p. 15.
[142] *Ibid.*, pp. 18-19.
[143] *Ibid.*, libro 2, cap. 2, pp. 132-134.

partir de las cuales los historiadores griegos y romanos tardíos habían decidido reconstruir la historia de la Roma temprana. Como ya se señaló, durante el Renacimiento se afirmaba de manera convencional que los historiadores griegos y romanos habían reconstruido los orígenes de Roma y de los primeros cinco siglos de la historia romana a partir de fuentes no escritas, incluidas tradiciones orales y canciones (*carmina*) y listas de pontífices y magistrados (los *fasti*), así como de otros documentos públicos. A principios del siglo XVIII, la confiabilidad de esas fuentes fue cuestionada en debates dentro de la Académie des inscriptions et belles-lettres. Esta vez, el debate enfrentó a los eruditos piadosos contra los "librepensadores" escépticos. El abate Antoine Anselme (1652-1737) comenzó el intercambio con dos ensayos que defendían las tradiciones orales de Roma al igual que la credibilidad de Moisés y el Pentateuco, leídas ante los miembros de la Académie en 1715 y en 1720. En la primera memoria, Anselme sostenía que los judíos tenían relatos escritos ininterrumpidos que se remontaban hasta la creación, en los que se había basado Moisés. Incluso sin acceso a dicha tradición escrita ininterrumpida, Moisés podría haber extraído información de otras fuentes igualmente confiables, incluidas estatuas, inscripciones, templos y la arquitectura de las ciudades. Canciones y mitos también albergaban información histórica fidedigna, aunque de manera confusa y codificada.[144]

Los librepensadores de la Académie, como Louis-Jean Levesque de Pouilly (1691-1750), disputaron las opiniones de Anselme. En 1722, Levesque de Pouilly presentó un ensayo en el que cuestionaba todos y cada uno de los dispositivos para llevar registros que Anselme había citado para defender la credibilidad del Pentateuco. Al cuestionar la confiabilidad de fuentes tales como las tradiciones orales

[144] Anselme, "Des monumens"; *id.*, "Seconde dissertation".

familiares, inscripciones y mitología, sugirió que los dispositivos para llevar registros acrecentaban su credibilidad a medida que evolucionaban. Las tradiciones orales y las listas de los magistrados y pontífices de Roma, de donde los historiadores habían obtenido su información para reconstruir los orígenes míticos de Roma antes de que los galos saquearan la ciudad, eran fuentes primitivas y poco fidedignas.[145] Dichos dispositivos primitivos para llevar registros e información transmitida de manera oral produjeron recopilaciones distorsionadas: "Las historias que son confiadas a la memoria del hombre son alteradas en las bocas de cada uno de los que sucesivamente las transmiten. Mientras más se alejen estas [formas de] historias [orales] de sus orígenes, más adiciones externas tendrán y menos serán las cosas en ellas en las que podamos confiar, hasta que desaparezca de ellas por completo todo indicio de verdad".[146] Sólo el testimonio escrito de testigos podía ser confiable, pero incluso entonces, los historiadores debían ser cuidadosos de evaluar su carácter y motivaciones.[147]

El debate continuó dentro de la Académie y participaron miembros tan prominentes como Nicolas Fréret, quien llegó a apoyar el uso de las tradiciones orales, particularmente la mitología, como una fuente importante para reconstruir épocas oscuras. De acuerdo con Fréret, la mitología era una forma confusa y distorsionada de archivar memorias colectivas de acontecimientos sociales y culturales significativos. El papel del historiador, decía, era identificar en los mitos los acontecimientos históricos que ocultaban.[148] Sin embargo, la última palabra en el debate provino de una persona extraña a la Académie, Louis de Beaufort (1703-1795), quien coincidía con Levesque de Pouilly en que todas las

[145] Lévesque de Pouilly, p. 21.
[146] *Ibid.*, p. 17.
[147] *Ibid.*, p. 15 n.
[148] Manuel, pp. 90-92.

fuentes orales y los documentos en escrituras no alfabéticas eran de dudosa veracidad. No es de sorprenderse entonces que De Pouilly cuestionó la credibilidad de historiadores griegos y romanos como Dionisio de Halicarnaso y Quinto Fabio Pictor, quienes habían reconstruido la historia de Roma a partir de fuentes orales.[149]

En Italia, también se gastó mucha tinta en discutir la confiabilidad de las fuentes no alfabéticas. Gambattista Vico produjo varias ediciones de su *Scienza nuova* de 1725 a 1744 para luchar contra los librepensadores propensos a cuestionar la autoridad histórica de la Biblia. A Vico le preocupaba que las nuevas narraciones históricas modernas no dejaran espacio para Dios en sus relatos de los orígenes de las instituciones sociales humanas. Al insistir en que la historia revelaba regularidades y ciclos, Vico quiso crear una nueva ciencia para demostrar el funcionamiento de una Providencia indirecta que operaba a través de la ley de las consecuencias no anticipadas. Al igual que Stillingfleet, Vico resolvió el problema planteado por las historias y cronologías paganas al proponer una distinción radical entre la credibilidad de la Biblia y la falta de veracidad de las narrativas históricas paganas. Nuevamente, al igual que el teólogo anglicano, Vico sostuvo que el Pentateuco era el resultado de una tradición histórica escrita ininterrumpida. Las cronologías paganas alternativas a la Biblia carecían de veracidad, porque venían de pueblos que habiendo perdido la habilidad de escribir después del Diluvio carecían de escritura alfabética. Vico insistió, como lo hizo Stillingfleet, en que la historiografía pagana era el producto poco fidedigno de naciones que engrandecían su pasado buscando la exaltación patriótica.[150]

[149] Beaufort. También he consultado la edición en inglés, *A Dissertation upon the Uncertainty of the Roman History During the First Five Hundred Years* (Londres, T. Waller, 1740).

[150] Acerca del contexto historiográfico general en donde escribió Vico,

Al igual que Stillingfleet, a Vico le preocupaba encontrar formas de validar la veracidad del conocimiento histórico, pero procedió de otro modo. Vico no trató de demostrar la credibilidad de Moisés o probar la lógica y congruencia del relato ofrecido por el Pentateuco. Para Vico, los humanos nunca podrían haber tenido acceso a la mente del Creador, por lo que Dios era ininteligible y la certeza sobre las leyes de la naturaleza, inalcanzable. La verdad debía encontrarse en disciplinas tales como la geometría y la historia, creadas por los seres humanos. Al igual que la geometría, las instituciones sociales humanas estaban construidas sobre convenciones creadas por seres humanos y por tanto sus leyes podían ser descubiertas. En el caso de las sociedades sus leyes debían encontrarse en la historia, sostenía Vico, "en las modificaciones de nuestras propias mentes humanas".[151] Sin embargo, había que superar dos impedimentos para crear la ciencia de la historia, es decir, *la boria delle nazioni* y *la boria de' dotti*: es decir, la tendencia de las naciones de pretender gran antigüedad y la de los eruditos de creer que las civilizaciones del pasado eran tan letradas como ellos. Griegos, caldeos, escitas, egipcios y chinos presumían de "haber sido los primeros fundadores de la humanidad del mundo antiguo".[152] Los eruditos suponían que los pueblos antiguos eran tan sabios y sofisticados como ellos, y que por lo tanto los mitos y jeroglíficos de las civilizaciones antiguas almacenaban alegóricamente conocimientos complejos.

Vico pudo ver a través de las narraciones de engrandecimiento de las naciones paganas antiguas y de las capas de comentarios académicos acumulados sobre mitos y jeroglíficos y encontró que las mentalidades de las naciones, como

véanse Rossi, cap. 23 y *passim*; Burke. Acerca de la historia conjetural de la escritura de Vico, véase Hudson, pp. 71-75. Acerca de las opiniones de Vico sobre del Nuevo Mundo, véase Kubler.

[151] Vico, *Scienza nuova*, 1.3.331; 1.4.349.

[152] *Ibid.*, 1.2.125-28.

las de los individuos, se desarrollaron en etapas. Los jeroglíficos egipcios antiguos no tenían significados místicos, y los mitos griegos no eran alegorías filosóficas sofisticadas. Los jeroglíficos y los mitos eran el producto de mentes primitivas que proyectaban sus miedos en el cosmos usando pensamiento figurativo, no abstracto.

De acuerdo con Vico, la historia de los paganos (gentiles) sólo podía reconstruirse de manera indirecta mediante el estudio de los mitos, la tradición oral y la lingüística. Sin embargo, la de los judíos era directamente accesible en la Biblia, porque los judíos no se habían degenerado y convertido en primitivos con mentes poéticas infantiles después del Diluvio y, por lo tanto, nunca habían perdido la continuidad e hilo de su historia.[153] Vico descubrió en la misma cronología de los egipcios una pista para entender las etapas del desarrollo de la mente de los paganos. Los egipcios habían clasificado su propia historia en tres épocas: la época de los dioses, la época de los héroes y la época del hombre. Según Vico, cada época había sido testigo del desarrollo correspondiente de un sistema de escritura: jeroglífico (época de los dioses); simbólico (época de los héroes); y epistolar (época de los hombres).[154] La mente humana atravesó etapas semejantes, como sucedió con la escritura, que evolucionó desde los jeroglíficos primitivos hasta los alfabetos (la etapa epistolar). En la época de los dioses, los humanos eran tan primitivos que se expresaban con monosílabos, y las palabras consistían simplemente en listas interminables de deidades. Posteriormente, esta época presenció el desarrollo de canciones que contaban los mitos de dioses y diosas. Los nombres y las canciones de las deidades buscaban representar acontecimientos particulares en el pasado de los primitivos. En la época de los héroes, los gentiles aún hablaban con canciones y poesía, pero ahora llevaban sus embrollados

[153] *Ibid.*, 1.2.165.
[154] *Ibid.*, Idea, §32; 1.2.173.

recuerdos históricos en mitos de héroes y símbolos heráldicos. La última época, la de los hombres, presenció por fin la llegada de la prosa, de la escritura alfabética y de la capacidad de pensar de manera abstracta sin recurrir a figuras o tropos.

Al buscar erosionar la veracidad, la historiografía de todas las naciones antiguas salvo la de los judíos, Vico paradójicamente creó una nueva ciencia para "recuperar la verdad subyacente" (*i motivi del vero*) en "tradiciones vulgares" y lenguajes: el estudio de las palabras y los mitos.[155] Los mitos conservaban pistas sobre los acontecimientos del pasado y la etimología de las palabras ocultaba la historia de importantes cambios sociales.[156] La *Scienza nuova* de Vico es un vademécum para interpretar mitos y palabras como si fueran archivos históricos. Al igual que los fósiles y las ruinas, las palabras y los mitos se convirtieron en las manos de Vico en nuevas formas de evidencia a partir de las cuales reconstruir el pasado. Al igual que las palabras y los mitos, los sistemas de escritura también encapsulaban la historia de la evolución de las facultades mentales humanas.

Vico demostró que las nuevas historias conjeturales de la escritura no sólo eran maneras ideales de erosionar la veracidad de los documentos "primitivos" que cuestionaban la Biblia, sino que también describían el progreso de la mente humana. Las historias conjeturales de la escritura como historias de la mente, de hecho, aparecieron por primera vez en la Inglaterra de la Restauración, una sociedad traumatizada por la Guerra Civil inglesa, por lo cual habían sido culpados los "entusiastas": fervientes reformistas religiosos muy dados al neoplatonismo y el ocultismo. En un intento por desacreditar las fuentes egipcias en las que supuestamente se inspiraban los entusiastas, sus oponentes políticos buscaron presentar a los egipcios, y por ende a los mexica-

[155] *Ibid.*, 1.2.149; Idea, §34.
[156] *Ibid.*, 1.2.240.

nos, como primitivos en las primeras etapas del desarrollo mental. En 1668, el erudito inglés John Wilkins (1614-1672) reveló sus "caracteres reales" y "lenguaje filosófico". Wilkins quería crear un lenguaje que permitiera a los individuos de diferentes naciones comunicarse entre sí sin equivocación, un lenguaje isomórfico con la naturaleza, que su gramática reflejara la estructura del mundo en sí. Tal búsqueda por un lenguaje filosófico no era nueva. A principios del Renacimiento, los neoplatónicos habían pensado que los jeroglíficos egipcios eran un lenguaje filosófico. Sin embargo, a Wilkins, filósofo mecánico y miembro fundador de la Royal Society, le simpatizaban poco los entusiastas y el neoplatonismo. Él decía que lejos de ser un "lenguaje filosófico", los jeroglíficos egipcios eran inútiles. "Pero no hay razón para dudar si hay algo en ellos [los jeroglíficos egipcios] que valga la pena investigar", concluyó Wilkins, "pues los descubrimientos que hasta ahora se han hecho de ellos han sido pocos e insignificantes. Parecen ser cuando mucho inventos ligeros e imperfectos, adecuados para las primeras y más toscas Épocas; casi de la misma naturaleza que la manera de escribir mexicana a través de la Pintura". En la búsqueda por desacreditar a los entusiastas radicales, Wilkins le quitó a los egipcios y sus jeroglíficos toda autoridad. Para hacerlo no encontró nada mejor que desempolvar a los mexicanos. Según Wilkins, los jeroglíficos egipcios eran idénticos a los pictogramas mexicanos, el documento de las "primeras y más toscas Épocas".[157]

En Francia, las historias conjeturales del progreso de la escritura como historias de la evolución de la mente no tuvieron que ver con formas de restarle autoridad a políticos entusiastas radicales. Ellas más bien surgieron a fin de contradecir las supuestas exageraciones de los jesuitas acerca de los logros de China. En una memoria presentada a la

[157] Wilkins, p. 12. Acerca de los lenguajes filosóficos, véanse Slaughter; Knowlson; Eco; Singer.

Académie des Inscriptions en 1718, Nicolas Fréret buscó ridiculizar las representaciones europeas de la erudición china. Junto con Montesquieu, Fréret tuvo la oportunidad de conocer los ideogramas chinos de Arcadio Huang, un estudioso chino que llegó a París en 1711 a ayudar a catalogar las posesiones chinas de la Biblioteca Real. Luego de tomar un curso con Huang por no más de dos años, Fréret descubrió que los jesuitas habían exagerado la complejidad de la escritura y la civilización chinas. Los jesuitas franceses en particular habían contribuido durante todo el siglo XVII a crear la imagen de que la milenaria civilización china estaba encabezada por sabios. Esta imagen, entre otras cosas, ponía en entredicho la autoridad de la Biblia, pues los chinos contaban con cronologías más antiguas que las que podría ofrecer cualquier fuente judeocristiana y parecían vivir felizmente bajo un sistema moral naturalista sin necesidad de revelaciones religiosas. El prestigio de China en Europa llegó a alturas tales que, en la segunda mitad del siglo XVII, famosos eruditos como Leibniz pensaban que la escritura china era el tan buscado "lenguaje filosófico" de Wilkins, una manera de clasificar las cosas de acuerdo con la estructura de la naturaleza misma. Sin embargo, en su memoria, Fréret ubicó la escritura china en la parte inferior de la escala evolutiva, reduciendo cerca de 70 000 ideogramas a 214 "raíces" y probando que la metafísica china nunca había sido lo suficientemente compleja para inventar un lenguaje filosófico. Fréret fundamentó su intento de desinflar la burbuja creada por los jesuitas a partir de que la escritura pasó por varias etapas evolutivas. Tanto en Inglaterra, en la batalla contra los políticos radicales, como en Francia, en la batalla para desacreditar a los jesuitas, los jeroglíficos mexicanos aparecían como las formas más primitivas y poco veraces de escritura. Fréret pensaba que la mente había progresado teleológicamente, ganando mayor poder de abstracción a medida que inventaba primero los pictogra-

mas mexicanos, luego los caracteres chinos y por último la escritura alfabética.[158]

Sin embargo, la más importante historia conjetural de la escritura como historia filosófica de la mente no fue la de Fréret, sino la de William Warburton, obispo anglicano de Gloucester (1698-1779). Oculta entre las páginas de su enorme obra *The Divine Legation of Moses*, Warburton presentó a los europeos una de las historias conjeturales de la escritura más influyentes del siglo XVIII. Al igual que Wilkins, Vico y Fréret, Warburton presentó su historia de la escritura como un estudio de la evolución de las facultades mentales humanas. Pero a diferencia de sus antecesores intelectuales, Warburton escribió su historia para reafirmar la autoridad de los antiguos egipcios. En su intrincado tratado, Warburton trató de defender la credibilidad del Pentateuco en función de pruebas internas; es decir, en función de la consistencia lógica de la narrativa. Según él, la mayoría de las defensas contemporáneas del Pentateuco (por ejemplo, la de Stillingfleet) se habían centrado en defender la credibilidad de Moisés. No obstante, una defensa interna no sólo sería más convincente, sino que haría todo debate futuro innecesario. Si tan sólo pudiera probarse que el Pentateuco había sido escrito bajo los auspicios de la Providencia, sin tener que defender primero la veracidad y los conocimientos de Moisés, entonces la autoridad de la Biblia estaría garantizada para siempre.

Warburton quiso probar que, a diferencia de otros grandes legisladores antiguos, Moisés le había dado a los judíos leyes que no incluían la doctrina de un estado futuro de recompensas y castigos. Si éste fuera realmente el caso, la dispensa de Moisés contravenía toda la sabiduría política acumulada por las naciones paganas, incluidos los egipcios,

[158] Fréret. Acerca de las perspectivas durante los siglos XVII y XVIII sobre China, véase Pinot. Acerca de los cambios de opinión sobre los manuscritos chinos, véase David. Acerca del estudio de Fréret con Huang, véase Spence, "Paris Years".

de quienes no sólo los griegos sino el mismo Moisés habían obtenido sus conocimientos. Los sabios siempre habían sabido que las leyes no bastaban para crear contratos sociales y gobiernos civilizados. Sólo la religión, al infundir miedos y esperanza en las masas, podía civilizar las sociedades. Al entender esto, los antiguos legisladores habían inventado las dispensas religiosas que le infundían miedo al corazón de los pueblos y les ofrecían castigo o recompensas en la otra vida. Lo sorprendente es que Moisés no tuvo que recurrir a esas formas antiguas de control religioso cuando les dio las leyes a los judíos porque su doctrina no incluyó recompensas y castigos futuros. Para Warburton, tal dispensa parecía verdaderamente providencial.[159]

Pese a ser intrincada, la tesis de Warburton se basaba en el mismo argumento que los librepensadores habían usado para erosionar la autoridad de la Biblia: el relato de Hobbes de la transición del estado de la naturaleza a la sociedad civil; las afirmaciones de los deístas ingleses como John Toland (1670-1722) en el sentido de que todos los pueblos antiguos habían extraído sus leyes y conocimiento de los egipcios; y la idea de Spinoza de que en el Pentateuco no había referencias a la doctrina de las recompensas futuras. Paradójicamente, Warburton encontró sus oponentes más importantes en el campo de sus aliados potenciales. Hombres piadosos como Stillingfleet habían hecho un estupendo trabajo de erosionar la autoridad de la historiografía egipcia, haciendo que las cronologías egipcias se ajustaran a la narración bíblica. En 1728, en *The Chronology of Ancient Kingdoms*, Isaac Newton, por ejemplo, usó estudios etimológicos y astronómicos para recortar 500 años de los archivos tradicionales de la historia griega a fin de negarle a los egipcios su cacareada antigüedad. Newton también rechazó la credibilidad de cualquier historiador previo a Heródoto. En

[159] Warburton, *Divine Legation*, en *Works*.

última instancia, la cronología de Newton, como las teorías de Stillingfleet, fue diseñada para reforzar la credibilidad histórica de la Biblia. Warburton se enfrentó a Newton y a todos los que trataban de negar que Moisés había extraído su conocimiento de los egipcios. La tesis de que Moisés fundó un sistema político totalmente novedoso, basado en la ayuda de la providencia y no en el miedo religioso, tenía que enfatizar que, como lo decía el Pentateuco, Moisés era un descendiente de la fantásticamente antigua civilización egipcia.[160]

Para restablecer la tan negada antigüedad de Egipto, Warburton paradójicamente fue en contra de la tradición, representada por Vico, que inventó historias conjeturales del progreso de la escritura para cuestionar la veracidad de las fuentes egipcias. Warburton sostenía que los antiguos egipcios forzosamente habían sido un pueblo de una antigüedad fantástica, porque los jeroglíficos egipcios tenían una historia larga y complicada, y los pictogramas tales como los encontrados en Siberia y en el Nuevo Mundo eran la primera etapa de la escritura. Cuando Moisés vivió entre los egipcios, éstos ya habían desarrollado alfabetos y símbolos secretos, y llevó tiempo para que los jeroglíficos pictográficos primitivos hubieran evolucionado y se hubieran convertido en sofisticados alfabetos y símbolos "tropológicos" secretos.

Los tropos clásicos como la sinécdoque, la metonimia y la metáfora fueron los mecanismos que Warburton eligió para explicar la lenta transformación de la escritura desde sus orígenes pictográficos más primitivos. Al igual que los mexicas, los pueblos del Viejo Mundo primero se habían visto obligados a escribir con pinturas. Pero como la comunicación pintada se volvió tardada y onerosa, algunas nacio-

[160] Acerca de la cronología de Newton, véase Manuel, pp. 85-102. Para la crítica que Warburton hace de Newton, véase su *Divine Legation*, libro 4, sec. 5 (vol. 2, pp. 492-565).

nes comenzaron a usar parte de pinturas para representar acontecimientos (por ejemplo, dos manos y un escudo y un arco significaban una batalla). El uso de la sinécdoque dio lugar a las metonimias, y partes de los objetos comenzaron a utilizarse para representar al todo (por ejemplo, un ojo para representar la omnisciencia de Dios). Después, las metáforas permitieron a las naciones extraer analogías entre objetos aparentemente no relacionados (por ejemplo, una serpiente en un círculo para representar el universo, porque las manchas de la serpiente representaban las estrellas). Los jeroglíficos egipcios más primitivos existentes eran tanto metonímicos como metafóricos, lo cual probaba su gran antigüedad. Sin embargo, los antiguos egipcios habían dado rienda suelta a su imaginación y plasmaron su conocimiento de la naturaleza en metáforas aún más arcanas, creando en el proceso símbolos sacerdotales que deliberadamente buscaban mantener los misterios de su religión fuera de la comprensión de las masas. Además, los egipcios pronto rompieron con el patrón de jeroglíficos que representaban cosas y no palabras, y usaron signos convencionales para representar palabras. Asimismo, Hermes, secretario de un rey egipcio, inventó signos para representar sonidos y mantener en secreto los asuntos del Estado. De acuerdo con Warburton, los egipcios de la época de Moisés tenían a su disposición una gama de sistemas de escritura, que iban desde los jeroglíficos propiamente, pasando por los símbolos sacerdotales hasta los epistolares y hierogramas.[161]

Como el interés de Warburton al escribir su historia de la evolución de la escritura fue el defender la veracidad de la Biblia, los filósofos ilustrados se mostraron indiferentes a su obra en general; sin embargo, sí aceptaron su historia conjetural de la escritura. Sólo la sección 4 del libro 4 de

[161] Warburton, *Divine Legation*, libro 4, sec. 4 (vol. 2, pp. 387-405; 413-441).

Divine Legation de Warburton fue traducida al francés en 1744.[162] La traducción al francés rápidamente fue reciclada en la obra *Essai sur les origines des connaissances humaines* (1746) de Condillac y por D. J. Jaucourt para los artículos "Hiéroglyphe" y "Ecriture" en la *Encyclopédie* (1755). El atractivo de la historia conjetural de la escritura de Warburton radicaba en que era en realidad una historia del desarrollo de la evolución de las facultades mentales. Warburton hizo explícito el énfasis de su argumento una vez más en el momento en que vinculó su historia del progreso de la escritura con una historia conjetural de la evolución del lenguaje hablado. Así como la escritura evolucionó a partir de pictogramas primitivos para convertirse en alfabetos y símbolos tropológicos secretos, así también los lenguajes hablados se fueron transformando conforme los pueblos adquirían lentamente facultades mentales y una mayor abstracción. De acuerdo con Warburton, los pueblos usaron primero gesticulaciones corporales; más tarde las gesticulaciones se transformaron en sonidos guturales, palabras, fábulas, símiles, parábolas, acertijos, pleonasmos y metáforas.[163]

HISTORIAS NATURALES DE LA MENTE

A partir de fines del siglo XVII, los estudiosos de la mente transformaron la psicología medieval en una disciplina histórica.[164] El *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690)

[162] Warburton, *Essai*.

[163] Warburton, *Divine Legation*, libro 4, sec. 4 (vol. 2, pp. 405-413; 441-452). La interpretación que yo hago de la historia conjetural de la escritura de Warburton es muy diferente de la que ofrece Hudson, pp. 59-71. Hudson no ubica a Warburton dentro del contexto general de su época. Acerca de este contexto intelectual, véase Rossi, cap. 33 y *passim*.

[164] Acerca de la psicología medieval de las facultades, véase Steneck, *Science and Creation*, pp. 130-137; *id.*, "Albert". Acerca de las historias naturales de la mente del siglo XVIII, véase Wood.

de Locke inició una tradición que para el siglo XVIII se había vuelto canónica: al nacer, la mente era una pizarra en blanco, que poco a poco se iba llenando de ideas obtenidas mediante los sentidos y la reflexión mental. Esta tradición sostenía que las naciones pasaban colectivamente por las mismas etapas de desarrollo que los individuos, quienes lentamente adquirían facultades mentales a medida que iban acumulando y comparando ideas. Al igual que los niños, los "primitivos" tenían pizarras en blanco en la mente, a las cuales se iban agregando nuevas facultades poco a poco. La historización de las teorías medievales sobre facultades o poderes mentales (memoria, imaginación, raciocinio, prudencia) era tan popular entre los cultos y literatos del siglo XVIII que incluso Rousseau, entre los críticos más duros de la ideología del progreso, pensó que sus nobles salvajes carecían de imaginación, prudencia y memoria. "En todas las naciones del mundo la evolución de las facultades del espíritu corresponden precisamente a los estímulos que los pueblos han recibido de la naturaleza", sostenía en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755). Puesto que no tenía estímulos, la imaginación del salvaje "no le pide nada... está tan lejos del grado de conocimientos necesarios para desear adquirir otras más grandes, que no puede tener ni provisión ni curiosidad... sus proyectos, limitados como su horizonte, apenas se extienden hasta el final del día. Tal es, todavía hoy, el grado de previsión del Caribe: vende por la mañana su lecho de algodón y por la noche viene a llorar para comprarlo de nuevo, por no haber previsto que lo necesitaría para la noche siguiente".[165]

A pesar de su tan cacareada originalidad para capturar la dinámica de la mentalidad primitiva, Vico tenía ideas muy

[165] Rousseau, pp. 27-28. Esta historia la contó originalmente Jean Baptiste du Tertre en *Historie naturelle et morale des îsles Antilles de l'Amérique, avec un vocabulaire caribe* (Roterdam, A. Lers, 1654).

parecidas a las de Rousseau. De acuerdo con Vico, los primitivos eran mudos, para comunicarse usaban gesticulaciones y dibujos, eran cautivos de sus pasiones y, por tanto, incapaces de producir abstracciones. Los primitivos, de acuerdo con Vico, estaban tan "enterrados en su cuerpo" (*seppellite ne' corpi*) que para ellos el cosmos era un espejo de sí mismos.[166] Los primitivos de Warburton eran como los de Rousseau y Vico, también incapaces de producir abstracciones. Se comunicaban entre sí mediante gesticulaciones y dibujos y después, poco a poco, aprendían el lenguaje articulado y el pensamiento racional. Detrás de todas estas ideas estaba la suposición de que la mente de los primitivos carecía de la mayoría de las facultades mentales, aunque para ser justos con Vico, él pensaba que los primitivos tenían un exceso de imaginación. La idea de que las mentes de los "primitivos" estaban vacías afectó incluso a figuras marginales de la Ilustración tal como James Burnett, *lord* Monboddo (1714-1799), uno de los últimos en defender la idea de que la literatura y ciencia clásicas eran superiores a las modernas.[167] En 1773, Monboddo pensaba que "el hombre [está] formado, no de repente, sino por grados, y en etapas: al principio parece poco más que un vegetal, que difícilmente merece el nombre de un zoofito; luego adquiere sentido, pero sólo sentido, por lo que es poco más que un molusco; luego se convierte en un animal de un tipo más completo; luego en una criatura racional, y finalmente en hombre de intelecto y ciencia, que es la cúspide de la evolución de nuestra naturaleza".[168]

Junto con historias de la evolución de la escritura como historias conjeturales del desarrollo de las facultades men-

[166] Vico, *Scienza nuova*, libro 2, §378.

[167] Para un estupendo análisis de la relación entre el desarrollo de la disciplina de la historia y la "batalla de los libros" entre los Modernos y los Antiguos en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, véase Levine, *Battle of Books*.

[168] Monboddo citado por Bryson, p. 68.

tales, el siglo XVIII también fue testigo de una explosión de historias filosóficas del progreso del habla. Como hemos ya señalado, Vico y Warburton vincularon rigurosamente la historia de la escritura y del habla, y también lo hizo Condillac. Sin embargo, la mayor parte de las historias conjeturales de la evolución del lenguaje se centraban exclusivamente en el progreso del desarrollo de la palabra hablada. De acuerdo con estas teorías, el mundo ofrecía una jerarquía de lenguajes hablados que recorría la gama de lo primitivo-concreto a lo civilizado-abstracto. Las historias conjeturales del siglo XVIII sobre el desarrollo del habla provenían de dos tradiciones paralelas aunque ligeramente diferentes, una enfocada en las gramáticas y la otra en los vocabularios. La primera tradición sostenía que las gramáticas reflejaban la estructura del mundo (patrones de causalidad, relaciones entre objetos, sistemas de clasificación). Cuando un lenguaje se desviaba de la estructura gramatical ideal (el latín en la Edad Media, las gramáticas universales en el siglo XVII), demostraba la inhabilidad de los hablantes para entender y reproducir la estructura del universo. La segunda tradición insistía en que las ideas representadas en las palabras eran espejos de una realidad objetiva; por lo tanto, el hecho de que los lenguajes carecieran de palabras para representar ciertas ideas reflejaba la calidad de las mentes de los hablantes. Los historiadores ilustrados del progreso del lenguaje hablado le agregaron complejidad a esas dos posiciones al historizarlas. De acuerdo con la mayoría de los historiadores del lenguaje del siglo XVIII, los lenguajes eran sistemas para analizar ideas, y la adquisición de estructuras gramaticales reflejaba la evolución mental de los pueblos en el proceso de adquirir cada vez mayor poder analítico con el paso del tiempo. La narrativa característica de estas historias era que los humanos aprendieron primero a comunicarse entre sí con gesticulaciones, luego a través de monosílabos y finalmente mediante el habla articulada. La separación del

sujeto de los predicados y la aparición de los verbos, las inflexiones, las preposiciones y los pronombres reflejaban la gradual evolución del poder de análisis de ideas y de la abstracción.[169]

Las gramáticas, los vocabularios y los sistemas de escritura se volvieron formas alternativas de evidencia histórica que remplazaron a las fuentes escritas tradicionales (que ahora se percibían como poco confiables) en la batalla por reconstruir la historia del desarrollo gradual de las facultades mentales e, implícitamente, la historia de las épocas mitológicas de Europa. En este contexto, los códices amerindios se volvieron artículos valiosos que podían arrojar luz sobre la historia de la evolución de la mente. En el Renacimiento, los documentos amerindios en escritura indígena se estudiaban para obtener información confiable acerca del pasado de los pueblos locales. En el siglo XVIII, los documentos amerindios se usaron para reconstruir una historia filosófica de la mente.

Las opiniones del gran clasicista y orientalista francés del siglo XVIII Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795) son características de esta transición. En las décadas de 1740 y 1750, Barthélemy dejó estupefactos a los eruditos europeos al descifrar el valor de letras palmiras y fenicias mediante un enfoque evolutivo y comparativo parecido al propuesto por los historiadores conjeturales del progreso de la escritura. Por ejemplo, Barthélemy supuso que el alfabeto fenicio provenía de la escritura cursiva egipcia, la cual, a su vez, se había derivado de los jeroglíficos egipcios. En la misma vena evolutiva, Barthélemy pensaba que los pictogramas mexicanos eran una forma de escritura primitiva que, de no haber ocurrido la Conquista española, hubieran evolucionado en jeroglíficos egipcios o ideogramas chinos. "Está claro", sostuvo Barthélemy en una memoria dirigida al minis-

[169] Aarsleff; Schreyer; Paxman.

tro francés Bertin cerca de 1770, "que si el imperio [mexicano] hubiera subsistido por más de un siglo, su escritura, mediante un progreso sucesivo, se habría vuelto totalmente jeroglífica, tal como la de los egipcios y los chinos".[170] Barthélemy instó al ministro a patrocinar la recopilación y publicación de los documentos amerindios alegando que "si se quiere conocer el progreso del espíritu humano entre esos amerindios, se deben recopilar todos los manuscritos que escaparon a la barbarie del primer obispo de México [quien los mandó quemar]".[171] El principal interés de Barthélemy para recopilar los códices mexicas se convirtió en el estudio de la evolución de las facultades de la mente. A diferencia de los autores españoles del siglo XVI, no mostró mucho interés en usar las fuentes para aclarar detalles del pasado mesoamericano.

Las fuentes amerindias en la historiografía europea del siglo XVIII

En el curso del siglo XVIII, los autores europeos interesados en el pasado americano contribuyeron al desarrollo de historias conjeturales de la evolución de la escritura y de la mente. En esta sección, exploro cómo estas historias contribuyeron a cuestionar la veracidad de las fuentes amerindias.

Ya en 1688, los editores europeos comenzaron a cuestionar la fiabilidad de las fuentes y los testimonios indígenas. El traductor al inglés de *Comentarios reales* de Garcilaso, *sir* Paul Rycaut (1628-1700), miembro de la Royal Society, afirmaba que la historia que Garcilaso presentaba sobre los orígenes de los incas durante el mandato de Manco Cápac era, con toda probabilidad, una fábula, "diversas verdades mezcladas con abundantes ficciones e invenciones tontas". Rycaut estableció una clara distinción entre alfabetismo y

[170] Barthélemy, vol. 4, p. 426. Acerca de Barthélemy, véase David, cap. 8.
[171] Barthélemy, vol. 4, p. 431.

la veracidad de las tradiciones históricas. "¿Cómo puede esperarse, entonces, que esas criaturas analfabetas", sostenía, "hubieran podido ofrecer su propio relato de lo que pasó en las épocas [mitológicas de su pasado] de las cuales las partes doctas del mundo reconocen su ignorancia y se confiesan estar en la oscuridad [a pesar de ser sociedades que tenían escritura]?" La falta de escritura había ocasionado que los peruanos fueran "tan simples y crédulos" que llegaron a creer que sus ancestros eran literalmente lagos, montañas, aves e incluso el Sol, como decían sus mitos fundacionales.[172]

La escritura y el alfabetismo fueron una preocupación fundamental tanto para los que admiraban la historia de Garcilaso como para aquellos a los que no les gustaba. Para Jean-Frédéric Bernard, editor de la traducción al francés de 1737 de *Comentarios reales*, Garcilaso habría realizado un trabajo aún más convincente al presentar al Estado inca como una gran sociedad clásica si los incas hubieran desarrollado escritura. En su opinión, los quipus no eran una escritura confiable, por lo que la historia de la gran capital de los incas, Cuzco, se perdió para siempre. A diferencia de Roma, Cuzco no había llevado registros de su propia grandeza: "[Con] métodos tan débiles [como canciones y quipus], sólo ha sido posible tener un conocimiento superficial [*entendre fort loin*] de la historia de su monarquía". "Me atrevo a decir", concluía Bernard, "que [si los incas hubieran tenido archivos históricos] la memoria de este Nuevo Mundo habría desafiado en grandeza a la de los antiguos".[173] Sin embargo, el editor en francés de 1744 de Garcilaso no tenía un concepto tan alto de los incas, y reorganizó toda la estructura de los *Comentarios reales* con la justificación de

[172] Rycaut (sin folio).

[173] Bernard (sin folio). Para Bernard, los incas eran la potencia colonizadora ideal. A diferencia de los españoles, quienes saqueaban y destruían, los incas se expandieron mediante un consenso benévolo.

que a Garcilaso le había faltado método y sistema. La caótica confusión de la obra del peruano radicaba en la naturaleza de los dispositivos para llevar los registros que usó Garcilaso: "Al haber podido conocer la historia de sus antepasados sólo mediante la tradición oral, pues [sus antepasados] no tenían escritura, [Garcilaso] no pudo más que escribir un trabajo confuso, tan enredado que es prácticamente imposible seguir los hechos".[174] El editor también sostenía que los quipus eran la razón por la cual los incas tenían un conocimiento limitado de las ciencias abstractas, incluida la geometría y la astronomía, pues la ciencia se basaba en la transmisión de ideas acumuladas a lo largo del tiempo. El editor decía que los incas sabían lo suficiente para llevar un registro de los solsticios y fechas agrícolas importantes, pero no lo suficiente para conocer la causa de los eclipses. El analfabetismo en sí era la razón de que los incas no hubieran logrado desarrollar conocimiento técnico abstracto.[175]

El escepticismo acerca de las escrituras amerindias como medios confiables de almacenamiento de información aumentó conforme pasó el tiempo y en la Ilustración fue ganando fuerza. El abate Raynal afirmaba que los amerindios eran incapaces de llevar archivos históricos. Los quipus, decía en 1770, eran tan sólo sistemas de cálculos numéricos. La incertidumbre en la transmisión de información era característica de los sistemas amerindios de escritura, y en esa incertidumbre radicaba la naturaleza tiránica y arbitraria de los sistemas amerindios de gobierno. "Entre esos pueblos [analfabetos], el testigo que acusa, la ley que condena, el juicio que decide son tan inciertos como la memoria de los hombres, tan vagas como sus ideas, tan arbitrarias como sus inclinaciones. Incluso las leyes más prudentes [cuando no están escritas] sufren cambios insen-

[174] "Préface du Traducteur". En Garcilaso de la Vega, *Histoire des Incas Rois du Pérou* [1744], vol. 1, p. viii.
[175] *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

sibles porque carecen de precisión y estabilidad".[176] El analfabetismo y la poca confiabilidad, argumentaba Raynal, eran la raíz de la inclinación de los amerindios por la tiranía política.

Jean-Benoît Schérer, el diplomático alemán que en 1777 denunció frenéticamente a De Pauw por cuestionar la credibilidad de las fuentes clásicas sobre Egipto y los testimonios jesuitas sobre China, fue menos entusiasta cuando se trataba de defender la veracidad de los testimonios recopilados en quipus. Schérer sugirió que la historia de Garcilaso era poco fidedigna porque se basaba en información extraída de tradiciones orales. Schérer sostenía que "los quipus [no eran realmente sistemas de escritura] y que, por tanto, no podrían nunca transmitir a la posteridad la historia de un país. Garcilaso, quien descendía en línea directa de los incas, y quien por primera vez nos presentó los nudos de diferentes colores usados [en Perú], no registró la historia de su país sino [tan sólo] las tradiciones orales de sus antepasados".[177]

Resulta curioso que precisamente cuando los documentos amerindios estaban perdiendo credibilidad como sistemas capaces de transmitir información confiable, apareció en Europa la primera y última representación de los quipus como algo más que dispositivos usados para almacenar y manipular datos numéricos. En 1750, Raimondo di Sangro (1710-1771), príncipe de Sansevero, publicó su *Lettera apologetica*, un libro escrito para defender la verosimilitud de la obra *Lettres d'une Peruvienne* (1747) de Françoise de Graffigny, una novela sobre las cartas supuestamente escritas en quipus por la princesa inca Zilia. En la novela, Zilia, luego

[176] Raynal, *HP* (1770), libro 6 (vol. 3, p. 32); libro 7 (vol. 3, p. 117). Véase también Raynal, *HP* (1774), libro 7 (vol. 3, pp. 126-127, 130), en donde afirma que en Perú había mecanismos de control que impedían que los incas se volvieran tiranos.

[177] Schérer, cap. 4. p. 118.

de ser tomada prisionera por los españoles y ser rescatada por los franceses, escribe primero en quipus y después con alfabeto a su amado Aza, un príncipe inca.[178] La "defensa" que Sansevero hace de la novela de Graffigny consistía en un tratado acerca de los quipus que era mucho más que un simple intento por entender las maneras en que los quipus almacenaban la información. Como sugirió posteriormente un crítico de Sansevero, el príncipe había escrito como un librepensador que buscaba minar la autoridad de la Biblia jugando con ideas tales como la eternidad del mundo y apoyando la veracidad de las cronologías paganas. Sea como fuera, Sansevero era un neoplatónico comprometido que leyó los quipus como si fueran jeroglíficos egipcios, es decir, como figuras alegóricas que almacenaban significados simbólicos profundos.

Utilizando un manuscrito que puso a su disposición un jesuita que había llegado recientemente de Chile, Sansevero concluyó que había dos tipos de quipus. Uno, bien conocido por los europeos, almacenaba números por medio de nudos que representaban posiciones decimales; el segundo tipo se había mantenido en secreto.[179] Este segundo sistema era silábico y se basaba en 40 imágenes tejidas que representaban 40 palabras maestras (*parole maestre*). Las oraciones estaban escritas (tejidas en este caso) mediante permutaciones de las diferentes sílabas de 40 palabras maestras. El número de nudos debajo de una de las 40 imágenes significaba la posición de la sílaba en dicha palabra maestra (tres nudos = tercera sílaba). El aspecto neoplatónico del sistema que Sansevero obtuvo del jesuita radicaba en la elección

[178] Graffigny. La carta 5 relata cómo los "bárbaros" españoles le arrebataron sus quipus. Sin embargo, Zilia, aún cautiva, siguió escribiendo-tejiendo. La carta 16 cuenta que Zilia abandonó los quipus por la escritura alfabética.

[179] Sangro, *Lettera apologetica*, pp. 192 ss. (quipus como dispositivos de procesamiento de datos numéricos), pp. 214 ss. (quipus como lenguaje escrito secreto).

de las imágenes que representaban las palabras maestras. Por ejemplo, la palabra maestra "Pachacámac" (Pa-cha-ca-mac), Dios, creador del universo, era un quipu con un círculo amarillo, que significaba la eternidad y luminosidad de la deidad. A su vez, el círculo amarillo tenía un círculo interior en el cual cada cuarta parte de cuatro colores representaba uno de los cuatro elementos: rojo (fuego), azul (aire), verde (agua) y negro (tierra).[180] Las resonancias neoplatónicas de una imagen que identificaba a Dios con el Sol eran obvias. Dicho quipu también sugería que los incas habían tenido conocimiento, no sólo del monoteísmo, sino también de una visión sofisticada del cosmos en donde los cuatro elementos eran responsables del cambio, generación y corrupción en la esfera sublunar. El contenido neoplatónico de las imágenes que representaban las 40 palabras maestras se vuelve más obvio al momento en que uno estudia el quipu usado para representar la palabra maestra "Viracocha" (Vi-ra-co-cha), la encarnación humana de Pachacámac. Viracocha era un quipu rosado seguido por el círculo de Pachacámac. El nudo rosado no podía ser otra cosa que una figura humana y el círculo de Pachacámac apuntaba a enfatizar la divinidad de Viracocha. Lo sorprendente de este quipu es que implicaba que los incas se habían imaginado a Cristo.[181] Las 38 palabras maestras restantes y sus quipus correspondientes reforzaban la sensación de que los incas eran, como los egipcios de Kircher, una civilización muy piadosa y avanzada, que había llegado a dominar los misterios religiosos más profundos.

El sistema de Sansevero, que originalmente se había inventado en los Andes en la primera mitad del siglo XVII por parte de jesuitas italianos y mestizos seguidores del neoplatonismo, fue recibido aparentemente con absoluto silencio. Después de todo, Sansevero iba en contra de todo el consen-

[180] *Ibid.*, p. 246.
[181] *Ibid.*

so culto de su época.[182] Fue denunciado por los inquisidores en Roma por tratar de minar la autoridad de la Biblia al reforzar la autoridad de los documentos no alfabéticos.[183] Su opinión de los quipus como versiones tejidas de los jeroglíficos egipcios que codificaban verdades neoplatónicas socavó las posiciones de los filósofos ilustrados que insistían en que tanto los lenguajes escritos como los hablados se desarrollaban por etapas. Para los principales autores de historias conjeturales de la evolución de la escritura los quipus incas no podían ser sistemas de escritura silábicos, mucho menos jeroglíficos de misterios religiosos, sino formas de escritura primitivas en la lenta evolución del desarrollo de la mente.

La recepción hostil de las opiniones de Sansevero dice mucho de la cultura intelectual ilustrada que no quería reformular posiciones teleológicas de la evolución histórica de la escritura y de la mente. El rechazo a Sansevero pudo haber reflejado también que el italiano usó intermediarios españoles para interpretar sus quipus. El escepticismo ilustrado parece originarse tanto en la crítica de sistemas primitivos de escritura como en el creciente descontento erudito con las glosas españolas que usualmente acompañaban las fuentes indígenas. Sansevero insistía que él había obtenido el manuscrito de un jesuita que había vivido en Hispanoamérica (Sansevero no mencionó que el manuscrito ori-

[182] El manuscrito que Sansevero utilizó lo hizo disponible Animato *et al.*, 1989. El redescubrimiento del manuscrito desató un acalorado debate académico entre los peruanistas, centrado en la autenticidad del manuscrito y en si los incas tenían documentos alfabéticos. El manuscrito parece auténtico, pero la visión de la escritura silábica inca es a todas luces un invento del siglo XVII. En mi opinión, el manuscrito es más valioso para esclarecer la cultura barroca del Perú que para entender los documentos incas. Acerca del debate actual, véase Domenici y Domenici. Agradezco a Daniel Slive por señalarme este artículo.

[183] Sangro, *Supplica*, p. 118 (reproduce las acusaciones del inquisidor abate L. P. al efecto de que Sansevero tuvo que negar como "infallible sicura e certisima la Divina Storia del Genesi"); véase también, pp. 17-18.

ginal estaba en clave), y es posible que una comunidad erudita recelosa del valor de los documentos españoles considerara esas opiniones como laberintos engañosos.

Existen pruebas que indican que en la década de 1760, las glosas españolas de los documentos indígenas se habían convertido en el objetivo principal de la crítica de los eruditos ilustrados. Una vez que se sospechó de las glosas, el documento en sí fue declarado inútil, pues los estudiosos suponían que las interpretaciones indígenas originales se habían perdido para siempre. Cornelius de Pauw es representativo de esta tendencia. Su obra *Recherches philosophiques sur les américains* (1768-1769) no era la típica historia del siglo XVIII sobre los amerindios escrita para arrojar luz a las épocas oscuras y fabulosas de Europa. Más bien, él trató de probar que los pueblos que vivieron en condiciones climáticas extremas eran seres degenerados. De Pauw estaba convencido de que los lapones, negros africanos y nativos americanos vivían en regiones del mundo que habían causado cambios espectaculares en sus cuerpos y almas, convirtiéndolos en ineptos para la civilización.[184]

El rechazo de De Pauw por las visiones evolutivas de la historia lo hizo titubear entre adoptar o no las opiniones dominantes de Warburton de la historia del progreso de la escritura. De Pauw, por ejemplo, criticó severamente a aquellos "sabios que habían fingido" que los sistemas escritos se desarrollaban de la pictografía a los alfabetos. Pero a pesar de su crítica a tales teorías, De Pauw insistió que en el caso hipotético de que los incas y los mexicanos hubieran avanzado en sus desarrollos, sus sistemas de escritura habrían seguido caminos diferentes. Sostenía que los quipus, como cualquier otro sistema primitivo hecho de signos convencionales, se habrían convertido en alfabetos, mientras que

[184] Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains*, vol. 1, pp. 241-281 (sobre los lanpones); vol. 1, pp. 172-207; vol. 2, pp. 5-47 (sobre los negros).

las "pinturas" mexicanas, meras representaciones pictóricas de objetos, se habrían convertido en jeroglíficos parecidos a los egipcios. Su resistencia a los modelos teleológicos de progreso hizo que De Pauw creara un modelo en el que la pintura-escritura y los signos convencionales seguían caminos evolutivos diferentes. Para destacar su crítica de las teorías de Warburton, De Pauw insistió en que los antiguos egipcios habían obtenido su escritura epistolar (alfabeto) de extranjeros y no mediante la lenta modificación de los jeroglíficos.[185]

Sin embargo, a pesar de todos sus desacuerdos con Warburton, De Pauw rápidamente vinculó la historia del desarrollo de la escritura al desarrollo de las facultades mentales. Por ejemplo, vinculó firmemente los quipus con las etapas mentales "primitivas" de los pueblos que carecían de memoria. Convencido de que el clima americano había borrado facultades mentales tales como la voluntad, la previsión y la memoria de los nativos, De Pauw afirmó que los quipus estaban diseñados para ayudar a los nativos "a recordar por la tarde lo que habían hecho en la mañana".[186] Por lo tanto, los quipus eran simplemente dispositivos mnemotécnicos para ayudar a los pueblos que apenas habían adquirido memoria en la historia del desarrollo de la mente. Los sistemas mesoamericanos de escritura también señalaban las deficientes facultades mentales de los amerindios: "Los mexicanos casi no han progresado en la tecnología por medio del cual la memoria de las cosas pasadas y de los acontecimientos históricos es perpetuada".[187] Sus manuscritos hablaban de la pobreza de su gusto, de su incapacidad para dibujar representaciones miméticamente precisas del mundo, y de su ignorancia de perspectiva y claroscuro.

[185] *Ibid.*, 2, pp. 204-206.
[186] *Ibid.*, p. 170.
[187] *Ibid.*, p. 197.

El hecho de que los quipus incas y los pictogramas y logogramas mesoamericanos hubiesen sido producidos por pueblos con cualidades mentales inferiores los hacían dispositivos de registro poco confiables. De acuerdo con De Pauw, Garcilaso había basado toda su historia de los incas sobre el testimonio oral de su tío, quien a su vez la había leído en los quipus. Con base en cimientos tan poco firmes, Garcilaso había ubicado el comienzo de la historia de los 12 gobernantes incas en el año 1131 d.C. Si los romanos, de quienes sabemos que leían y escribían antes de Rómulo y Numa, habían dejado para la posteridad una fábulas como memoria de sus primeros cinco siglos, ¿cómo podría creerse que los testimonios orales del tío de Garcilaso fueron más creíbles? Haciendo eco de la opinión del editor de la obra de Garcilaso en 1744, De Pauw sostuvo que la historia de Garcilaso era "una obra indigerible, lamentable [y] fundamentalmente mal razonada", debido en gran parte a que los incas carecían de escritura.[188] Por tales especulaciones, la historia de Perú antes de la llegada de los europeos "no contiene ningún hecho confirmado... ni tiene ninguna verdad indiscutible".[189]

El caso de la historia de México antes de la llegada de los europeos era ligeramente más complicado. De Pauw culpaba a los españoles de la supuesta oscuridad que rodeaba la historia de Mesoamérica. Sus glosas de las fuentes indígenas, tal como las que acompañaban al Códice Mendoza, eran lamentables: "No le aconsejo a nadie confiar en ellas".[190] Los intérpretes españoles insistían en que la parte histórica de las pinturas representaba los anales de nueve monarcas mexicas. Sin embargo, De Pauw sostenía que las pinturas aisladas también podían representar los hechos de Moctezuma Xocoyotzin y sus ocho concubinas. De Pauw

[188] *Ibid.*, pp. 154-155.
[189] *Ibid.*, p. 174.
[190] *Ibid.*, p. 198.

encontró el mismo problema con la interpretación de fechas en documentos indígenas y destacó las incongruencias en las interpretaciones de calendarios y fechas de migraciones ofrecidas por los españoles. Las interpretaciones eran imperfectas porque los españoles no se habían percatado de la congruencia interna de las afirmaciones indígenas. ¿Cómo podrían haber aceptado que los nativos tenían calendarios precisos cuando los nativos eran ignorantes de casi todo lo demás?[191]

La historia de la interpretación europea de las genealogías dinásticas de los mixtecos en el Códice de Viena es otro ejemplo revelador de cómo la cuestionada autoridad de las glosas españolas fue responsable en parte de la pérdida gradual de credibilidad de los documentos amerindios. En 1679, Peter Lambeck (1628-1680), bibliotecario del emperador Leopoldo I, publicó un catálogo de la biblioteca del emperador que incluía siete manuscritos persas y *unius incomparabilis Mexicani, literas picti Hieroglypicis coloratis.*[192] Lambeck prometió estudiar este raro códice "invaluable e incomparable" con mayor detalle después de leer lo que autores como Ole Worm (1588-1654) y Georg Horn (1620-1670) habían escrito sobre el tema de los códices mesoamericanos, y después de leer y estudiar la edición de Purchas del Códice Mendoza, con sus correspondientes glosas españolas,[193] pero murió antes de realizarlo. En 1769, el nuevo curador de la Biblioteca Imperial, Adam Františec Kollár (1718-1783), sí leyó a Purchas y descubrió que el códice del emperador y el que publicó Purchas eran "muy diferentes" (por ejemplo,

[191] *Ibid.*, p. 199.

[192] Lambeck, p. 660.

[193] *Ibid.*, p. 661. Véase también las breves referencias a los manuscritos mesoamericanos en Worm, pp. 382-383; Horn, libro 4, cap. 14, pp. 270-274. Horn trata de probar las analogías entre China y México, incluidos los sistemas de escritura; él también destaca las contradicciones entre las versiones de la historia mexica tal como se describe en la edición de Purchas del Códice Mendoza y en Acosta.

usaban dos convenciones iconográficas distintas y conjuntos muy diferentes de pictogramas y logogramas, uno mixteco y el otro mexica). La edición de Purchas del Códice Mendoza estaba, además, distanciado varios pasos de los originales indígenas. De hecho, era una traducción al inglés de las glosas españolas, las cuales, a su vez, eran supuestamente una traducción de un comentario en náhuatl. Kollár calificó este proceso de traducción consecutiva no sólo como torpe, sino también como poco fiable. Kollár no ofreció ninguna interpretación del Códice de Viena, el cual se negó a estudiar, diciendo que, a diferencia de Lambeck, no "era lo suficientemente sabio [para leerlo]" y que no había "visto las Musas de México ni siquiera en sueños".[194]

A diferencia de Kollár, William Robertson no le tuvo miedo a interpretar el Códice de Viena en su *History of America* de 1777. Después de un breve análisis iconográfico usando la edición de Purchas del Códice Mendoza y la reciente edición en México de un conjunto ligeramente diferente de archivos tributarios aztecas del siglo XVII, *Matrícula de tributos*, publicada en 1770 por el cardenal de la Nueva España, Francisco Antonio de Lorenzana, Robertson concluyó que el Códice de Viena era también una matrícula de tributos.[195] El profundo malentendido de Robertson de la genealogía dinástica mixteca no era tan sólo el resultado de una erudición que aún no había desarrollado los recursos intelectuales necesarios para interpretar los documentos indígenas. Se originaba más bien en las simplistas y superficiales suposiciones de Robertson acerca de los documentos indígenas, que provenían a su vez de su falta de interés en la información misma contenida en los códices.

[194] Códice de Viena (1963), apéndice III, vol. 1, pp. 31-32. Sigo la traducción de Adelhofer. Adelhofer atribuye a Kollár lo que, en realidad, es un texto de Lambeck. Kollár añadió un comentario, el cual está en el último párrafo de la edición de Adelhofer. Sobre el Códice de Viena, véase Glass y Robertson, pp. 235-236.

[195] Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 10, p. 414.

Sería difícil afirmar que a Robertson no le interesaban las fuentes indígenas. Él puso a la disposición tanto ilustraciones como información sobre el Códice de Viena que antes sólo habían estado disponibles para los círculos de anticuarios al tanto de las publicaciones de Lambeck y Kollár. Robertson también introdujo al público europeo por primera vez al Códice Borbónico, un calendario adivinatorio ritual que en esa época estaba en la biblioteca de El Escorial pero que fue llevado a París en 1826.[196] Sin embargo, a pesar de todo su fervor para identificar nuevas fuentes amerindias, el interés de Robertson por los códices mesoamericanos se parecía más al de Barthélemy que al de Torquemada. Robertson estaba interesado en usar los documentos para escribir una historia filosófica del desarrollo de la mente, no en inquirir en las versiones de los nativos sobre su propio pasado.

Los primeros tres libros de la *History of America* volvían sobre los viajes de "descubrimiento", para mostrar la superioridad técnica de los modernos sobre las sencillas habilidades de navegación de los antiguos (pueblos clásicos) y para demostrar el papel civilizador del comercio, sólo posible entre sociedades de navegantes altamente avanzadas. El libro 4 está dedicado a los "toscos" nativos de América. Robertson, quien pensaba que las obras de los antiguos no eran buenas guías para interpretar a los americanos, propuso un nuevo género: una historia natural de la mente humana. "A fin de completar la historia de la mente humana y lograr un conocimiento perfecto de su naturaleza y operaciones, sostenía, 'debemos contemplar al hombre en todas las distintas situaciones en las que ha sido colocado. Debemos seguir su progreso a través de las diferentes etapas de la sociedad [...] debemos observar, en cada periodo, cómo se desarrollaron las facultades de su mente'".[197] Siguiendo la

[196] *Ibid.*, vol. 10, pp. 414-416. Acerca del Códice Borbónico, véase Glass y Robertson, pp. 97-98, y Códice Borbónico.

[197] Robertson, *HA* en *Works*, vol. 9, p. 49.

moda característica del siglo XVIII, su historia natural de la mente supuso que el entendimiento de los "salvajes" estaba vacío de facultades, sin razonamiento especulativo, previsión ni voluntad.[198] Al igual que Rousseau, presentó la historia de los olvidadizos indígenas del Caribe, quienes vendían su hamaca por la mañana y por la noche se daban cuenta de que la iban a volver a necesitar para dormir.[199] Desde luego, esas mentes no eran confiables. A los salvajes que decían ser muy viejos no había que creerles, ya que "muchos de ellos no sabían contar, a todos se les olvidaba su pasado, y no podrían prever lo que iba a suceder".[200]

Sin embargo, Robertson consideraba que "el hombre no podía seguir en este estado de infancia débil y amorfa... los poderes de su naturaleza, así como la necesidad de su condición, lo obligan a cumplir su destino".[201] Por lo tanto, en América no había sólo sociedades infantiles, sino también otras algo más desarrolladas. De este modo, procedió a clasificar a los salvajes en una jerarquía de progreso moral y político. A los pueblos del istmo, Brasil y el Caribe los colocó en la parte inferior, mientras que a los norteamericanos y chilenos, de carácter más independiente y valiente que habitaban regiones más templadas, los colocó en una posición más alta.[202] Los mexicanos y los peruanos no eran "salvajes"; por tanto, Robertson los ubicó en una categoría distinta algo superior. Y Robertson utilizó todo un libro para estudiarlos. En el libro 7, Robertson describió los rasgos "positivos" y "negativos" de los aztecas y los incas, a manera de un balance bancario. Decía que ubicar a estos dos pueblos en la escala de la evolución mental era muy difícil porque había cosas

[198] *Ibid.*, vol. 9, pp. 86-87 (acerca del entendimiento y la previsión); vol. 2, pp. 95-96 (acerca de la voluntad).

[199] *Ibid.*, vol. 9, p. 88.

[200] *Ibid.*, pp. 82-833.

[201] *Ibid.*, p. 97.

[202] *Ibid.*, pp. 238-240.

que hacían de los incas y aztecas comparables con "pueblos altamente refinados" y otras prácticas que los hacían parecer salvajes. En una típica exhibición de "moderación" epistemológica, dijo que los lectores mismos debían decidir dónde ubicar a peruanos y mexicanos en la escala de desarrollo.[203] Sin embargo, él ya había llegado a una conclusión: "En su más alto estado de mejoría [el] poder [de mexicanos y peruanos] estaba tan limitado, y sus operaciones [mentales] tan débiles, que apenas podría decirse que avanzaron más allá de la infancia de la vida civil".[204]

Esta conclusión nos ayuda a orientarnos a través del uso en apariencia contradictorio que Robertson hace de los documentos mexicas e incas. En una lectura superficial de la *History of America*, se podría tener la impresión de que Robertson pensaba que los códices podrían proporcionar información histórica útil. En una larga digresión sobre el posible origen asiático de los americanos a través del estrecho de Bering, por ejemplo, él, al igual que Torquemada, argumentó que los anales de los mexicas indicaban que provenían del norte y que habían pasado por el estrecho. "Este relato de la población [proveniente del estrecho de Bering]", sostenía Robertson, "coincide con las tradiciones de los mexicanos acerca de su propio origen, que, a pesar de ser imperfecto, estaba conservado con más precisión, y merece un mayor crédito, que los de ningún otro pueblo del Nuevo Mundo".[205] Además, lamentaba la pérdida de casi todos los códices a manos de los supersticiosos españoles, lo que había obligado a los historiadores a depender de tradiciones orales poco confiables.[206] Concediendo que la "pintura-escritura" mexicana podría haber incluido algunos "signos convencionales" para representar ideas abstractas, Robertson

[203] *Ibid.*, vol. 10, p. 276.
[204] *Ibid.*, p. 270.
[205] *Ibid.*, vol. 9, p. 48.
[206] *Ibid.*, vol. 10, pp. 272-273.

pensó que los glifos aztecas estaban encaminados a convertirse en un verdadero alfabeto.[207]

Pero todas estas afirmaciones son profundamente engañosas, pues Robertson no pensaba que los códices fueran documentos con datos históricos valiosos. Además de usar los anales aztecas para sustentar la tesis de los orígenes asiáticos de los americanos, Robertson utilizó manuscritos mexicas sólo una vez a lo largo de los cuatro volúmenes de su historia, y sólo para rechazarlos por ser relatos "exagerados" de la gran antigüedad de los náhuas.[208] De hecho, él pensaba que "las pinturas mexicanas, que supuestamente habían servido de anales de su imperio, son pocas y de un significado ambiguo".[209] Robertson excluyó de manera sistemática la versión amerindia de la Conquista.[210] Por ejemplo, su descripción de la masacre de Pánuco se basaba por completo en las cartas de Cortés, si bien hizo alarde de conocer un relato nativo alterno registrado por el franciscano Torquemada.[211] Robertson despreciaba a autores como Torquemada y Clavijero que habían seguido al pie de la letra las fuentes nativas. Le parecía que eran hombres "crédulos caprichosos" con una "propensión a lo maravilloso" y que sus obras eran "narraciones improbables y conjeturas extravagantes".[212] Robertson estaba totalmente convencido de que la escritura mexica era, después de todo, "poco más que una especie de pintura-escritura, ya mejorada para señalar su superioridad sobre las tribus de salvajes de América; pero tan defectuosa, que mostraba que no había superado la primera etapa del progreso que debe completarse antes de que cualquier pueblo pueda clasificarse entre las naciones refinadas".[213] En

[207] *Ibid.*, p. 310.
[208] *Ibid.*, pp. 276-277.
[209] *Ibid.*, p. 273.
[210] *Ibid.*, vol. 9, pp. 410-415.
[211] *Ibid.*, vol. 10, pp. 385-386.
[212] *Ibid.*, vol. 8, p. xvi; vol. 10, pp. 406, 413.
[213] *Ibid.*, vol. 10, p. 302.

menos de dos páginas, demostró que los quipus incas estaban equivocados, pues habían registrado cronologías absurdas y confusas y "contribuido poco a conservar la memoria de los acontecimientos y las instituciones antiguas".[214]

De nuevo, las dificultades que Robertson tuvo para creer en los mexicas y los incas surgían de las ideas que tenía acerca de la naturaleza de su mente. Robertson fue un admirador de Warburton y decidió seguir el relato del obispo sobre la evolución de la escritura, porque Warburton, "con mucha erudición y mayor ingenuidad", había ubicado a través de los documentos "los pasos sucesivos que había atravesado la mente humana". "Él es el primero", declaró Robertson, "que formó una teoría racional y congruente acerca de los distintos modos de las prácticas de escritura de las naciones, de acuerdo con los diferentes grados de su mejoría".[215] La visión evolutiva del progreso de las facultades mentales lo llevó a creer que los mexicas no habían adquirido todavía la capacidad mental de prever. Los relatos que afirmaban que Tenochtitlan había tenido unos 200 000 habitantes y que los mexicas habían resistido durante tres meses el sitio de la ciudad por Cortés y los tlaxcaltecas eran a todas luces exageraciones. Robertson pensaba que las disposiciones necesarias para alimentar a todas esas personas durante el cerco eran tan grandes que habrían exigido "mucha previsión y arreglos para recolectarla". Los relatos estaban evidentemente equivocados, porque los mexicas eran "naturalmente tan faltos de previsión, y tan incapaces de ejecutar un plan complicado, como los [salvajes] americanos más mejorados".[216]

El resultado final de estas opiniones es que Robertson fijó el reloj de la historiografía sobre Mesoamérica en el periodo anterior a Torquemada. Sin prestarle la menor atención a las investigaciones de los franciscanos de inicios

[214] *Ibid.*, p. 323.
[215] *Ibid.*, p. 410.
[216] *Ibid.*, p. 383.

del siglo XVII, quienes habían prolongado la historia del centro de México hasta permitir numerosos ciclos de civilización, Robertson desmoronó la historia de la región y estudió sólo los hechos de los mexicas (aztecas). Además, el análisis de Robertson era estructural y no diacrónico; describía las instituciones de los mexicas, pero no tenía mucho que decir sobre sus migraciones y genealogías dinásticas. Como se mostró en el capítulo I, Robertson incluyó a los mexicas, no porque le interesara su historia, sino porque los necesitaba para arrojar luz a las épocas mitológicas de Europa.

Mientras que De Pauw, Barthélemy y Robertson llegaron a valorar los archivos nativos como prueba del desarrollo de la mente humana, más que por la información histórica que ofrecían, puede decirse que Alexander von Humboldt apenas participó en esta reorientación epistemológica. Los comentaristas, especialmente en Inglaterra, denunciaron a Humboldt por concederle demasiada autoridad a las fuentes indígenas, por creer crédulamente en las glosas españolas y por extraer conclusiones injustificadas de las glosas y las fuentes. A partir de las quejas de los comentaristas, parecería que el enfoque de Humboldt evocaba los paradigmas del Renacimiento en los que floreció Torquemada. Y en efecto, así era. A diferencia de los historiadores europeos del Nuevo Mundo previos al siglo XVIII, Humboldt estaba trabajando tras una masiva reacción historiográfica hispanoamericana que fue, hasta cierto punto, decisiva para restaurar la credibilidad de las fuentes indígenas. Sin embargo, una lectura más detallada de *Vues des cordillères* de Humboldt revela que también era un historiador conjetural de la evolución de las facultades mentales. Por tanto, las opiniones de Humboldt son un buen punto para terminar este capítulo, ya que nos permiten ver cómo dos perspectivas diferentes del valor de las fuentes indígenas coexistían en una sola gran mente.

Con base en la investigación de los anticuarios que había

encontrado en su viaje a México y en los escritos de jesuitas exiliados en Italia, Humboldt rechazó las conclusiones de Robertson sobre la historia de México. La *History of America* de Robertson, decía Humboldt, era "admirable por la sagacidad con la cual se había compilado, pero demasiado abreviada en la parte relacionada con los toltecas y aztecas". Para compensar el silencio de Robertson, Humboldt incluyó las genealogías dinásticas desde los toltecas hasta los mexicas.[217] Siguiendo el ejemplo de Torquemada, Humboldt llegó a la conclusión de que la historia del valle del centro de México podía documentarse hasta el siglo XVII de la era cristiana, aunque también concluía que los anales de los toltecas eran tan "inciertos como los de los pelasgos y los ausonios".[218] Humboldt culpaba de la incertidumbre, en parte, al hecho de que las fuentes toltecas no eran originales, sino versiones que guardaron posteriormente los pueblos invasores que llegaron a sustituir a los toltecas como la potencia dominante del centro de México.[219]

A pesar de que no tomó muy en serio su cronología, Humboldt dedujo de una lámina del Códice Ríos, que mostraba las épocas del mundo de acuerdo con la tradición azteca, que la primera época, cuando las gentes eran gigantes, había durado 5 206 años y había terminado con una hambruna; la segunda había durado 4 804 años y había terminado con un incendio, y todos los seres humanos se habían transformado en pájaros; la tercera había durado 4 010 años y había terminado con huracanes, y los humanos se habían vuelto simios; y la cuarta había durado 4 008 años y había terminado con inundaciones, y la gente se había vuelto peces. Según Humboldt, esta cronología azteca provenía de un mito de Asia central, del cual habían tomado su histo-

[217] Humboldt, *Researches*, "Notes", vol. 2, p. 248; y "Chronological table of the History of Mexico", vol. 2, pp. 248-254.

[218] *Ibid.*, pl. vii, vol. 1, p. 83.

[219] *Ibid.*, pl. xxiii, vol. 1, p. 298.

ria también los hindúes.[220] Basándose en los escritos del noble texcocano del siglo xvii Alva Ixtlilxóchitl, Humboldt sostenía que los ciclos arriba citados (18 028 años de acuerdo con el códice mexica) hacían referencia a ciclos mensuales, no anuales, y que, por tanto, correspondían sólo a 1 400 años. Humboldt citó el caso de las cronologías hindúes para justificar su interpretación, pues, de acuerdo con los eruditos, los supuestos cuatro millones de "años" de los hindúes representaban sólo 12 000 años reales.[221] Sin embargo, a pesar de haber reducido las cronologías míticas nahuas a tan sólo 1 400 años, Humboldt creía que los mexicas habían llevado registros completos y precisos, "[con] el mayor orden y [revelando] un detalle sorprendente en la enumeración de acontecimientos", cuando menos desde el año 1091 d.C., el año en que habían abandonado su hogar al norte de Aztlán.[222]

Humboldt también adujo como prueba una "historia jeroglífica de los aztecas desde el diluvio hasta la fundación de la Ciudad de México", publicada en 1699-1700 por Giovanni Franceso Gemelli Careri (1651-1725), un viajero italiano, quien la consiguió en México de un anticuario local, Carlos de Sigüenza y Góngora. Robertson pensó que el "mapa" de Gemelli Careri era una falsificación, fabricada por los frailes españoles propensos a mostrar la verdad de la Biblia por medio de documentación no europea alternativa. Humboldt descartó la teoría de Robertson porque había encontrado muchas copias del mismo mapa en México, las cuales, a diferencia del de Gemelli Careri, no mostraban evidencias de influencias iconográficas europeas. Humboldt interpretó el mapa de acuerdo con las glosas en italiano que ofreció primero Gemelli Careri y concluyó que era un documento que apoyaba, no la narración histórica de la Biblia, sino la existencia de un mito universal sobre el origen co-

[220] *Ibid.*, pl. xxvi, vol. 2, pp. 15-33; y "Notes", vol. 2, p. 245.
[221] *Ibid.*, pl. xxvi, vol. 2, p. 27.
[222] *Ibid.*, pl. xxiii, vol. 1, p. 299.

mún de la humanidad. El mapa mostraba que, al igual que los hindúes, chinos y semitas, los mexicas explicaban la existencia de fósiles marinos en la cima de las montañas mediante la ficción de un diluvio universal y veían a sus antepasados míticos como los sobrevivientes de este diluvio (Coxcox para los mexicas, Noé para los semitas).[223] Si bien consideró que todos esos mitos eran "fábulas infantiles", Humboldt pensaba que el mapa registraba con precisión las migraciones de los mexicas cuando menos desde el año 1038 d.C. (una fecha que obtuvo de su cuidadosa lectura del anticuario Antonio de León y Gama [1735-1802]), lo que contradecía su afirmación anterior de que los mexicas habían llevado registros precisos desde el año 1091 d.C.[224] Finalmente, Humboldt introdujo a sus lectores a una versión alterna de los anales del "imperio" mexicano ofrecida por el Códice Telleriano-Remensis (llamado así porque había estado en poder del arzobispo Tellier de Rheims), que encontró en la Real Biblioteca de París.[225]

Humboldt tenía muy poco que decir sobre la historia inca, principalmente porque durante su viaje por los Andes, a diferencia de México, no encontró anticuarios locales cuyas investigaciones pudiera usar. Las diferencias sorprendentes en la manera en que Humboldt manejó las antigüedades peruanas y mexicanas muestra la naturaleza derivativa de la mayor parte de su trabajo, un hecho que en gran medida ha pasado inadvertido. Pero, sea como sea, queda el hecho de que las *Vues* de Humboldt restauraron parte de la antigüedad del pasado mexicano, que recientemente había sido simplificada por Robertson al punto de hacerse irreconocible.

Sin embargo, Humboldt no sólo puso a la disposición de los europeos la investigación de los anticuarios hispano-

[223] *Ibid.*, pl. xxxii, vol. 2, pp. 57-71.

[224] *Ibid.*, pl. xxxii, vol. 2, p. 70.

[225] *Ibid.*, pls. lv y lvi. Véase Quiñonez Keber sobre el Códice Telleriano-Remensis.

americanos en Nueva España. Él también quiso escribir una historia filosófica de América, y por lo tanto usó las fuentes amerindias para arrojar luz sobre la historia de la evolución de las facultades mentales por medio de una historia conjetural del desarrollo de la escritura, no muy diferente de las de Vico, Fréret y Warburton. Descubrió que los pictogramas y logogramas mexicas, "esas pinturas jeroglíficas que Robertson tan acertadamente había llamado pintura-escritura", eran primitivos y que representaban la etapa inicial en el desarrollo de las facultades mentales de los amerindios.[226] Haciendo eco de Warburton, Humboldt afirmó que la escritura figurativa como la de México caracterizaba a todos los pueblos primitivos.[227] Él consideró que eran poco fidedignos todos los informes que sugerían que los amerindios habían desarrollado alfabetos.[228]

Pero los mexicas no sólo habían usado pictogramas, sino también logogramas y fonogramas. Para Humboldt, esto era prueba de que los pueblos del centro de México estaban avanzando teleológicamente hacia el descubrimiento del alfabeto. No es de sorprender que dicha historia del desarrollo de la mente le permitió a Humboldt hacer especulaciones sobre psicología social. Concluía que los pueblos del centro de México no habían desarrollado alfabetos porque eran orientales no propensos a cambiar y "[que se apegaban] a sus maneras y costumbres con la misma obstinación invencible que los chinos, los japoneses y los hindúes".[229] El deseo de Humboldt por aplicar los estereotipos románticos sobre este estancamiento histórico de Asia y aplicarlos a México fue francamene contradictorio, porque él mismo insistió unas cien páginas más adelante que la religión en México había cambiado de manera dramática después de

[226] Humboldt, *Researches*, pl. xiii, vol. 1, p. 179.
[227] *Ibid.*, pl. xiii, vol. 1, pp. 156-157; 170-176.
[228] *Ibid.*, pl. xiii, vol. 1, pp. 151-154.
[229] *Ibid.*, pl. xiii, vol. 1, p. 162.

las invasiones aztecas, transformando los cultos benignos de las civilizaciones amerindias pasadas en la sangrienta práctica del sacrificio humano.[230]

En todo caso, Humboldt extrajo de las fuentes indígenas en repetidas ocasiones lecciones sobre la evolución de las facultades. Cuando los comparó con los jeroglíficos egipcios, los documentos mexicas, por ejemplo, "[reflejaban] las etapas consecutivas que la mente humana parece haber seguido en la invención de los medios mentales adecuados para expresar ideas; vemos que las naciones de América estaban lejos de la perfección que alcanzaron los egipcios".[231] Como parte de la misma visión evolutiva del desarrollo de la escritura, Humboldt pensaba que las fuentes amerindias bajo el patrocinio español eran "superiores" a las precolombinas, porque revelaban una mayor capacidad mimética para observar y representar la realidad, "el progreso de las artes hacia la perfección".[232] En ocasiones, Humboldt llegó a ser original y proponer teorías de su propio cuño. Por ejemplo, sugirió que ciertos documentos nahuas precolombinos (que representaban la extensión de comunidades y disputas por la tenencia de la tierra) se habían originado como resultado del sistema judicial nahua, el cual exigía a las comunidades argumentar sus puntos de vista ante los magistrados. Durante el régimen colonial europeo, al principio las comunidades se defendieron a sí mismas en los tribunales españoles y mantuvieron vivo el género de los mapas catastrales; sin embargo, tiempo después llegaron los abogados y comenzaron a servir de intermediarios entre el Estado y los amerindios y se dejaron de dibujar los mapas. Su teoría buscó explicar la evolución de todo un género de documentos mesoamericanos.[233]

[230] *Ibid.*, pl. xv, vol. 1, pp. 214 ss.
[231] *Ibid.*, pl. xiii, vol. 1, p. 161.
[232] *Ibid.*, pl. xxxii, vol. 2, p. 62.
[233] *Ibid.*, pl. xii, vol. 1, pp. 141-144.

Luego de descartar todo el enfoque historiográfico de Humboldt hacia las antigüedades amerindias, los comentaristas británicos de *Vues* elogiaron a Humboldt por sus esfuerzos para recopilar las fuentes indígenas, porque los documentos indígenas eran útiles para completar la historia del desarrollo de las facultades mentales humanas. Desde el principio, Humboldt sostuvo que había recopilado y estudiado documentos y ruinas porque eran "interesantes para el estudio filosófico del hombre".[234] "[Las] investigaciones de los monumentos erigidos por naciones a medio civilizar", insistía, "tienen otro tipo de interés que podemos llamar psicológico; que nos presenta una imagen del progreso uniforme de la mente humana".[235] Humboldt no era Torquemada. Para Humboldt, tan sólo descifrar la "escritura amorfa de los mexicanos" representaba una "pequeña ganancia" para las ciencias. El aspecto más importante de la labor de recopilar y estudiar códices mesoamericanos se encontraba en otro lugar. A través del "estudio de caracteres simbólicos y sagrados del lenguaje de signos encontrados en partes del orbe sin ninguna conexión entre sí", concluía Humboldt, "los filósofos logran entender el progreso uniforme de las facultades mentales del hombre".[236]

[234] *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, pp. 1-2.
[235] *Ibid.*, "Monuments of America", vol. 1, p. 38.
[236] *Ibid.*, pl. xii, vol. 1, pp. 141-144.

III. HISTORIOGRAFÍA Y PATRIOTISMO EN ESPAÑA

De 1795 a 1801, Pedro de la Estala (1757-1815), quien ya había editado 20 volúmenes de poesía española de los siglos XVI y XVII y había traducido *Pluto* de Aristófanes y *Edipo rey* de Sófocles, publicó una compilación de 43 volúmenes de relatos de viajes.[1] Al principio, el erudito Estala se limitó a traducir *Le voyageur françois* de Joseph La Porte, publicado en París entre 1766 y 1795 en 42 volúmenes. Utilizando la idea de cartas ficticias enviadas por un viajero filosófico a una *salonnière* curiosa en París, La Porte creó una compilación de viajes uniendo retazos de muchos relatos bajo una sola voz narrativa. Si bien Estala mantuvo el principio organizativo de La Porte que consistía en cartas ficticias, comenzó una compilación propia después de terminar la traducción del quinto volumen de La Porte. Su descontento con La Porte podría deberse a que Estala conocía las fuentes de las que carecía el autor francés; es decir, un vasto número de informes de viajes españoles inéditos, particularmente referentes al Nuevo Mundo. Pero Estala también inició su propia compilación porque sus interpretaciones discrepaban con las de La Porte. Por ejemplo, éste presentaba las sociedades mexica e inca con sistemas de gobierno de tipo clásico, haciendo caso omiso de los llamados de autores como Cornelius de Pauw y William Robertson para abandonar las analogías con Roma para representar a los amerin-

[1] Estala. Véase también *El Pluto: Comedia de Aristófanes* (Madrid, Imprenta de Sancha, 1794); *Edipo tirano: Tragedia de Sófocles* (Madrid, Imprenta de Sancha, 1793); *Colección de poetas españoles*, 20 vols. (Madrid, R. Fernández, 1786-1798).

dios.[2] Sin embargo, Estala era un hombre de su época y en la vena de De Pauw y Robertson rechazó los tropos clásicos de La Porte. En un intento patriótico por defender a España de las acusaciones de haber realizado genocidios en el Nuevo Mundo, Estala paradójicamente se dedicó a leer los informes españoles del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo usando las técnicas críticas y la reconstrucción filosófica conjetural de la historia del Nuevo Mundo que ofrecían personas como De Pauw y Robertson.

Estala comenzó su investigación tomando prestada la sombría opinión que De Pauw tenía del Nuevo Mundo. Se representaba a América como un ambiente frío, húmedo y degenerante, en donde los nativos eran criaturas afeminadas, monstruosas e insensibles. Si De Pauw buscó atacar al colonialismo español, Estala usó estos modelos para ofrecer una defensa patriótica de la nación. Como De Pauw, Estala pensaba que los europeos habían encontrado una tierra casi vacía, escasamente poblada. "Es pues el mayor absurdo suponer —comentaba Estala— como algunos exagerados fanáticos, que en el Nuevo Mundo habría muchos millones de habitantes [originales] que fueron exterminados por los españoles."[3] Las nuevas formas de lectura de fuentes que inaguró De Pauw funcionaron muy bien para el propósito patriótico de Estala, a fin de oponerse a los relatos de Garcilaso de la Vega el Inca acerca de que Perú era una tierra repleta de gente, por ejemplo, Estala sometió la historia de Garcilaso a formas de crítica interna. Estala sostenía que había una contradicción entre la representación que Garcilaso hacía de la grandeza de los incas y su descripción de las tecnologías incas, incluidos los quipus incas (un sistema de escritura muy ineficaz), la ausencia de ciudades

[2] La Porte, vol. 10 (1774, sobre México) y vol. 12 (1775, sobre Perú). He usado la edición de 42 volúmenes de 1768-1795, aunque la primera compilación de La Porte apareció en 1766.

[3] Estala, vol. 12, carta 162, p. 139.

(con excepción de Cuzco, la capital) y las formas atrasadas de producción agrícola. Todo esto indicaba que los incas eran primitivos, no una nación civilizada y populosa.[4] De acuerdo con Estala, el sistema de tributos inca descrito por Garcilaso era más duro que el usado por los españoles. Entonces, ¿cómo podría haber habido más población en el sistema inca que en el español si, según muchos autores, el derrumbe demográfico posterior a la Conquista se debió a la brutalidad española? Estala concluía que los historiadores como Garcilaso que habían escrito acerca de la población de Perú en la época de los incas habían cometido el craso error de estimar que los habitantes originales eran millones sin tener la menor prueba que apoyara tan arbitrarias afirmaciones.[5] En el mismo sentido, Estala sostenía que los primeros informes sobre la grandeza de los aztecas también eran exageraciones, en especial porque no habían sobrevivido ruinas de los supuestamente grandes palacios, templos y construcciones. En México no había pruebas materiales de todas las grandes ciudades descritas por los historiadores españoles. Estala se disculpó por no creer ni la mitad de lo que decían hombres tan "respetables".[6] Apoyando el llamado de De Pauw por descartar los primeros testimonios españoles y los relatos de viaje tradicionales, Estala citó el artículo de De Pauw en la *Encyclopédie*.[7] Estala, siguiendo a De Pauw, argüía que las distorsiones conceptuales causadas por la prolongada privación de los sentidos habían ocasionado que Cortés y otros primeros testigos españoles sobrestimaran los logros de aztecas e incas. En la primera fase de la colonización en el Caribe, los españoles habían encontrado el pueblo más primitivo de la tierra, por

[4] *Ibid.*, carta 163, pp. 147-148.

[5] *Ibid.*, vol. 20, carta 339, pp. 156-157; véase también *ibid.*, vol. 26, carta 494, p. 209.

[6] *Ibid.*, carta 500, p. 308.

[7] *Ibid.*, carta 493, p. 206.

lo que eran propensos a exagerar cuando décadas después encontraron pueblos ligeramente más avanzados en Mesoamérica. En esto se parecían a los viajeros contemporáneos del Pacífico a los que, luego de meses en alta mar, incluso los salvajes de Tahití les parecían civilizados.[8]

Estala adoptó la estrategia de lectura de De Pauw porque era un patriota que buscaba defender a España de las difamaciones de Europa del Norte. Pero al descartar los testimonios de los españoles, Estala parecía estar debilitando sus propias motivaciones patrióticas porque, después de todo, estaba aceptando la nueva caracterización de los testigos españoles como ignorantes. Había también otras contradicciones que rondaban en la defensa que Estala hacía de España. Por ejemplo, buscaba tan fervientemente demostrar que los gobernantes mexicas habían sido tiranos, que en un punto comenzó a describirlos como sátrapas orientales. Sin embargo, las representaciones contemporáneas dominantes de tiranos asiáticos obligaron a Estala a acumular pruebas que contradecían directamente sus otras afirmaciones acerca de la pobreza material y cultural de los mexicas. En su relato de Moctezuma Xocoyotzin como déspota oriental, Estala usó la descripción de Cortés de palacios, zoológicos, harems y el esplendor de la corte de Moctezuma. Estala también introdujo el testimonio de Cortés y de otros primeros testigos españoles sobre los grandes mercados mexicanos, la grandeza de la arquitectura mexica y la precisión de los calendarios mesoamericanos.[9]

El compendio de Estala es característico de las contradicciones y tensiones en la mayoría de los relatos españoles del siglo XVIII sobre el Nuevo Mundo. Si hubiera optado por seguir a La Porte, Estala se habría visto obligado a admitir que los amerindios contemporáneos parecían miserables en

[8] *Ibid.*, carta 500, pp. 310-312.

[9] *Ibid.*, cartas 494-495, pp. 208-244. Sobre las opiniones europeas sobre "Oriente", véase Said.

comparación con sus antepasados gloriosamente civilizados, con lo que inevitablemente se llegaba a la conclusión de que España había actuado de manera deplorable en América. Por lo tanto, Estala adoptó muchas de las ideas de De Pauw. Sin embargo, las ideas de De Pauw eran una espada de doble filo. Por un lado, las opiniones negativas que De Pauw tenía de América como un lugar frío y húmedo eran útiles para limpiar el nombre de España, porque sugerían que el Nuevo Mundo a la llegada de los españoles estaba prácticamente deshabitado. Por otro lado, la estrategia de lectura de De Pauw levantaba el espectro de la incompetencia filosófica de los testigos españoles. La otra contradicción obvia es que la urgente necesidad de defender a España de las calumnias extranjeras condujo a Estala a cambiar constantemente su punto de vista sobre el desarrollo material y mental de los amerindios. Al mismo tiempo que retrataba a los mexicas y a los incas como primitivos (y los primeros relatos españoles de ellos como crédulos o engañados por la percepción), describía a sus gobernantes como déspotas orientales, rodeados de los esplendores característicos de sociedades más "avanzadas".

El trabajo de Estala debe entenderse en el contexto de una creciente ola de críticas de Europa del Norte contra la "mentalidad" española. Ciertamente, las críticas a España no eran nada nuevo. Desde la Edad Media, los europeos habían representado a España como una amenazadora frontera donde judíos y árabes deambulaban con absoluta impunidad. Con la consolidación del formidable Imperio español a partir de la Reforma en el siglo XVI, España fue simultáneamente admirada y despreciada. En el transcurso de las guerras de secesión en Holanda, la figura del español intolerante, ambicioso y cruel, dedicado a matar amerindios y holandeses, cobró vida de mano de editores protestantes. No obstante, tan sólo a fines del siglo XVII la "mente" española comenzó a ser inspeccionada con detalle. Desde entonces,

los españoles comenzaron a ser representados no sólo como grandes fanáticos, sino también como ignorantes, habitantes de un país en manos de frailes supersticiosos. Asimismo, en los escritos de sus críticos europeos, el colonialismo español se volvió una caricatura de sí mismo, un monstruoso esperpento usado por economistas políticos para demostrar los flagelos en que recaían las sociedades que desobedecían las leyes sabias de la naturaleza.[10] Estala, al igual que muchos otros en la España del siglo XVIII, escribió a fin de corregir estas crasas distorsiones acerca del pasado colonial ibérico.

La historia de la historiografía española del siglo XVIII del Nuevo Mundo ya ha sido escrita, pero este capítulo ofrece nuevas perspectivas acerca de un tema que cuenta con una literatura que ya de por sí es vasta.[11] Además de llamar la atención a una enorme cantidad de nuevas fuentes en archivos, ubica algunos textos conocidos, y unos cuantos no tan conocidos dentro de contextos y además brinda nuevas interpretaciones. En este capítulo sostengo que de todos los países europeos, España fue el pionero en el movimiento intelectual que buscó romper con las interpretaciones anticuadas del pasado americano. Como consecuencia, los españoles crearon varias instituciones nuevas, entre ellas la Real Academia Española de Historia, fundada a principios del siglo XVIII, una de cuyas principales preocupaciones fue escribir nuevas historias naturales y civiles del Nuevo Mundo. Muchas de las propuestas metodológicas atribuidas al historiador alemán Leopold von Ranke fueron desarrolladas primero en España en medio de apasionados debates historiográficos. Como con Ranke, los autores españoles llegaron a privilegiar las fuentes "primarias" (que llamaban "públicas") sobre las impresas, porque pensaban que éstas eran tendenciosas, que habían sido escritas con la intención

[10] Arnoldsson; Chaunu; Maltby; Juderías; Sarrailh, "Voyageurs français"; García Cárcel.

[11] Véanse, por ejemplo, Carbia; Esteve Barba; Brading, *The First America*.

deliberada de tomar partido por una u otra causa, a diferencia de las fuentes de archivo, que nunca fueron impresas precisamente porque no tenían una intención partidaria. Ese énfasis en el estudio de los documentos "públicos" fue lo que condujo a la creación, en la década de 1780, del Archivo de Indias, uno de los más grandes archivos coloniales que se hayan creado.

El capítulo está dividido en varias secciones, que siguen hilos conductores distintos pero relacionados. En la primera sección, describo la recepción que en España tuvo en las décadas de 1740 y 1750 el trabajo de Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755), un anticuario italiano que reunió una gran colección de códices amerindios mientras vivió en México. Boturini terminó radicándose en España sin su colección, decidido a escribir una nueva historia de América usando las ideas de Giambattista Vico. Luego de muchos años de vanos esfuerzos, Boturini murió sin ver completada su nueva historia. Yo sostengo que el fracaso del italiano en plasmar su nueva visión historiográfica no se debe al atraso intelectual de España, como han alegado historiadores italianos tales como Franco Venturi, sino a los numerosos errores de cálculo que cometió Boturini como cortesano. Esta sección identifica dos estilos académicos y patrióticos típicos de la España del siglo xviii.

En la segunda sección demuestro que en la época en que Boturini expuso su proyecto de amplia renovación historiográfica, numerosos autores españoles ya estaban proponiendo reformas radicales acerca de cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Estudio esas propuestas para caracterizar a la Ilustración española como un movimiento patriótico. Al resistirse a las representaciones europeas negativas de la "mentalidad española" y al percatarse de que los imperios los perdían o ganaban quienes controlaban la descripción de los territorios coloniales y de sus pueblos, los intelectuales lanzaron llamados urgentes para

renovar la historiografía, la cartografía y los estudios botánicos españoles. Estos intelectuales promovieron la necesidad de escribir nuevas historias de colonización y descubrimiento, así como de controlar el proceso de nomenclatura de plantas y territorios si se quería que el imperio de España en América sobreviviera.

En la tercera sección propongo que la real academia de Historia fue la institución encargada de llevar a cabo esos ambiciosos proyectos de renovación historiográfica. Durante cerca de 20 años, los miembros de la Academia acumularon febrilmente fuentes históricas mientras mantenían largos debates metodológicos. Sin embargo, pocos frutos quedaron de estas actividades, porque la Academia a cada paso encontró los obstáculos de un organismo rival, el Consejo de Indias, que impedía el acceso a los archivos de las colonias.

En la cuarta sección analizo el fracaso de la Real Academia en poder completar y publicar una traducción anotada de la *History of America* de William Robertson. Si bien este episodio ya ha sido estudiado antes, también ha sido malinterpretado. Ubico el episodio dentro del contexto de la confrontación de tres diferentes paradigmas historiográficos que en aquel entonces se disputaban el apoyo y la consideración de la Corona española. Algunos miembros de la Academia, encabezados por su director, el asturiano Pedro Rodríguez, conde de Campomanes (1723-1803), adoptaron la nueva historiografía de Europa del Norte sobre el Nuevo Mundo tan sólo con pocas modificaciones. Un segundo grupo, encabezado por jesuitas catalanes exiliados en Italia, también acusó a la historiografía española previa de ser poco confiable y descartó las fuentes y testimonios amerindios. Sin embargo, este segundo grupo defendió los logros de la colonización española en las Indias, cosa que el grupo de Campomanes nunca hizo. El tercer proyecto, que se originó en las tradiciones académicas valencianas, tomó

cuerpo con Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781) durante los debates acerca de las propuestas historiográficas radicales de Boturini y culmina con la obra del real cronista de Indias, Juan Bautista Muñoz. Calificando a las nuevas modas intelectuales francesas e inglesas de Campomanes de superficiales, carentes de originalidad y antipatrióticas, los valencianos buscaron más bien restaurar las tradiciones humanistas locales de figuras del Renacimiento español tales como Juan Luis Vives (1492-1540). Si bien la recuperación del Renacimiento español fue un estímulo para todos los intelectuales españoles del siglo XVIII, los valencianos imprimieron su marca particular en la historiografía del Nuevo Mundo al privilegiar la erudición y la filología.

Fue tan sólo a fines del siglo XVIII que la Corona española tuvo la voluntad política suficiente para disciplinar a los diferentes grupos rivales y de esa forma se logró la fundación del Archivo de Indias. De los tres grupos con visiones enfrentadas de cómo escribir la historia del Nuevo Mundo, los valencianos ganaron la partida, pues Juan Bautista Muñoz fue quien fundó el archivo. Pero fue una victoria pírrica porque Muñoz organizó el archivo con el propósito de escribir una historia de varios volúmenes sobre América, pero tan sólo dio a luz uno. A pesar de todos los esfuerzos y recursos invertidos en España en el siglo XVIII para escribir nuevas historias de América, el número de las que fueron publicadas es desalentador. Las rivalidades entre diferentes corporaciones y grupos de cortesanos, que por lo general representaban diferentes regiones geográficas, condenaron la mayoría de los escritos a la oscuridad de los archivos públicos y privados, donde muchos de ellos aún esperan ser publicados.

Las tribulaciones de Lorenzo Boturini

El 25 de abril de 1745, Lorenzo Boturini Benaduci, un italiano de orígenes patricios, presentó al Consejo de Indias en Madrid un plan para escribir una nueva historia del pasado mesoamericano. "Quedando probado —sostenía Boturini en el último párrafo de su propuesta— de esta [mi] Idea histórica [que es] *nueva* en el material [...] *nueva* en el método y su interpretación, *nueva* en la utilidad que acabo de referir".[12] Las propias palabras de Boturini captan muy bien la audacia de su "Idea de una nueva historia general de la América Septentrional", pero no todo lo que había en su propuesta era nuevo. Presentó la suya como si fuera la primera en basarse por completo en la meticulosa recopilación e interpretación de las fuentes indígenas, lo cual no era cierto (véase, por ejemplo, el análisis de los escritos de Juan de Torquemada en el capítulo II). Además, Boturini carecía de originalidad metodológica, pues extrajo la mayor parte de sus ideas del erudito napolitano Giambattista Vico. Sin embargo, el Consejo debatió la "Idea" de Boturini durante muchos años, reflexionando acerca de las consecuencias que tendría para España el permitirle llevar a cabo su obra. Al final, no obstante, la propuesta de Boturini no cuajó.

Franco Venturi ha argumentado que Boturini tenía tanto aliados como enemigos en Madrid, pero que la razón definitiva de que su propuesta fracasara se debió a que sus amigos y sus enemigos se negaron a adoptar las ideas de Vico. De acuerdo con Venturi, semejante rechazo de las ideas visionarias de Vico fue característico del tradicionalismo español.[13] Nicola Badaloni, el traductor de la "Idea" de Boturini al italiano, sigue la propuesta de Venturi sin cues-

[12] Boturini, *Idea*, 28.20, p. 111; cursivas del original.

[13] Venturi. Sobre las dimensiones viconianas de la obra de Boturini, véase también Matute.

tionar nada, concluyendo que "el contexto y la polémica suscitada por la primera edición de la *Idea* [de Boturini] son una confirmación del estado de decadencia de la cultura española en esos años".[14] A pesar de las opiniones de Venturi y Badaloni, yo creo que la razón por la que Boturini no pudo llevar a cabo su propuesta se debe atribuir a otras causas. Boturini tenía tanto oponentes como seguidores, es cierto. Pero la oposición, encabezada por un grupo de cortesanos aragoneses, no provenía del supuesto retraso de España, sino de la percepción de que Boturini estaba insultando abiertamente a España. Cómo explicar entonces que Boturini tuviese seguidores. Sostengo que dos versiones de patriotismo estuvieron en pugna en la España ilustrada, y que quienes ganaron fueron los *seguidores* de Boturini. Éste logró publicar su primera obra y obtuvo el cargo de cronista real a pesar de la furiosa oposición de los aragoneses. El fracaso posterior de Boturini se debió en realidad a que enajenó a sus amigos y por lo tanto más tarde no tuvo aliados para detener a la oposición. En las siguientes páginas, también identifico los principales problemas con los que tuvo que lidiar la historiografía española del siglo XVIII sobre el Nuevo Mundo, así como dos estilos patrióticos de erudición que surgieron para abordar esos problemas.

La "Idea de una nueva historia general de la América Septentrional" de Boturini

Boturini llegó a Madrid en 1744 después de muchas penurias, incluido su encarcelamiento en la ciudad de México. Nacido en 1702 en el norte de Italia de padres milaneses nobles, Boturini fue de joven a Viena a servir en la corte de

[14] "[Il] contesto e le polemiche sucitate dalla prima edizione della *Idea*, ci danno sia una conferma dello stato di decadenza della cultura spagnola di quegli anni" (Badaloni, p. 7).

Carlos VI (r. 1711-1740), y durante varios años recorrió el Santo Imperio Romano. Obligado a abandonar la corte vienesa en 1734 cuando el rey Borbón español Felipe V (r. 1700-1746) amenazó con castigar y confiscar las propiedades de todos los italianos que sirvieran a los Habsburgo, Boturini deambuló por las cortes de Portugal y Madrid hasta 1735, cuando fue a México a encargarse de unos asuntos financieros de la condesa de Santibáñez, la acaudalada heredera del antiguo emperador mexica Moctezuma Xocoyotzin. Boturini era un cortesano, pero también un hombre piadoso y de gran curiosidad. Una vez en México, se volvió un apasionado devoto de Nuestra Señora de Guadalupe y se dedicó a demostrar que el milagro de la Virgen había sido registrado por escrito. Tal como analizo en el capítulo v con mayor detalle, la tradición del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe ha estado rodeada de dudas dada la carencia de documentación escrita. Boturini trató de demostrar que los amerindios habían descrito el milagro en sus propios pictogramas y logogramas, y al hacerlo poco a poco se fue involucrando en el estudio de las antigüedades mesoamericanas. Para 1742, ya había reunido una de las mayores colecciones de fuentes indígenas que se hayan recopilado. Pero también emprendió un proyecto ilegal.[15]

En 1738, Boturini envió a unos amigos jesuitas en Roma una solicitud para que se le permitiera "coronar" la sagrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Sin embargo, dichas solicitudes debían ser tramitadas mediante canales oficiales. En el caso de las Indias, las solicitudes de coronación de imágenes sagradas primero tenían que

[15] He reconstruido las tribulaciones de Boturini en México de AGI, Indiferente general, 398, que contiene un voluminoso expediente de las medidas contra Boturini tanto en México como en España. Sin embargo, su vida y sus aventuras en México han sido muy bien relatadas por Torre Revello y León-Portilla. Mi relato se desvía a veces de los de estos estudiosos, y sólo en esos casos me refiero a los documentos originales en AGI, Indiferente general, 398.

ser aprobadas por la burocracia secular en Madrid, pues desde la Conquista, el papa había conferido el control de los asuntos de la Iglesia en las Indias al monarca español a través de la institución del patronato real. En el verano de 1740, Boturini obtuvo sin previo aviso un escrito papal que aprobaba la coronación de la imagen sagrada. Acudió primero al arzobispo para autorizar el documento, pero el prelado lo rechazó en repetidas ocasiones. Después, Boturini envió el documento romano para su aprobación a los magistrados de la Audiencia de la Nueva España, quienes en marzo de 1742 consintieron. Armado con la bendición de la Audiencia, Boturini envió una circular a las parroquias, autoridades y patrocinadores adinerados y prominentes de todo el virreinato en la que solicitaba contribuciones. Empezaron a llegarle joyas y efectivo, pero el plan fue interrumpido por la llegada de un nuevo virrey en octubre de 1742. Informado por las autoridades locales de Veracruz acerca de la coronación propuesta por Boturini, el nuevo virrey, Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara (1687-1752), ordenó una investigación inmediata. En noviembre de 1742, Boturini compareció para explicar sus actividades y quedó claro que no sólo había violado las leyes del patronato sino que también había entrado a México de manera ilegal. Boturini fue encarcelado en diciembre de 1742 y todas sus propiedades fueron confiscadas, incluida su colección de antigüedades y códices indígenas, que el virrey sospechaba habían sido reunidas de la misma manera que las contribuciones para la coronación de la imagen de Guadalupe. En el transcurso del año siguiente, el virrey realizó una extensa investigación, reuniendo los testimonios desde las Filipinas, Guatemala y California, en un esfuerzo por aclarar si Boturini había sido un desfalcador. En octubre de 1743, una vez que fue evidente que Boturini había actuado de buena fe, el virrey envió al italiano de regreso a España para una resolución

definitiva. Pero las tribulaciones de Boturini no habían terminado. Los ingleses capturaron el navío dirigido a España fuera de la costa de Cádiz. Boturini fue liberado en Gibraltar a principios de 1744, pero tuvo que entregar el único documento indígena que había logrado rescatar de su colección. Por fortuna para Boturini, su expediente judicial también fue confiscado por sus captores, lo que le permitió presentarse en Madrid sin cargos, acumular apoyos y escribir un libro.

En abril de 1745, Boturini presentó su nueva propuesta historiográfica al Consejo de Indias en Madrid, junto con una solicitud para que le fuera regresada su colección. Para entender lo que sucedió después, primero debemos revisar brevemente el contenido de su propuesta, que comenzaba con un conjunto de declaraciones entre asombrosas y escandalosas. Los archivos históricos de los amerindios en México, decía, eran unos de los más ricos jamás reunidos por un pueblo en la historia. Eran precisos, confiables, voluminosos y parecían confirmar cada detalle de la narración bíblica, incluido el Génesis, el Diluvio, la Diáspora posterior a la destrucción de la Torre de Babel y el eclipse total de Sol que sumergió a la Tierra en la oscuridad cuando murió Cristo.[16] Boturini sostenía que de las civilizaciones que habían surgido y desaparecido en el centro de México, los toltecas habían desarrollado de manera independiente un sistema de escritura, y que para el año 660 d. C., los toltecas habían reunido un libro sagrado que relataba la historia de sus migraciones, sus leyes, sus costumbres y el funcionamiento de sus calendarios. Boturini sugería que los archivos de los toltecas eran confiables, porque Huematzin, el Moisés tolteca, había obtenido su información de la "sabiduría vulgar" que estaba "escondida entre los jeroglíficos de los dioses".[17] Sin citar a Vico, Boturini sostenía que la clave

[16] Boturini, *Idea*, §i, *passim* (pp. 31-33); y 14.19-23 (pp. 87-90).
[17] *Ibid.*, 21.1 (p. 99).

para entender el pasado mesoamericano estaba oculta en el lenguaje, las fábulas, las canciones y el teatro de los pueblos mesoamericanos, y que Huematzin lo sabía. Puesto que la lengua y los mitos constituían archivos históricos alternos a las fuentes escritas tradicionales, el pasado de Mesoamérica no sólo podía rastrearse en los numerosos pictogramas y logogramas disponibles, sino también en las palabras que los amerindios habían usado para nombrar a sus deidades y signos caléndricos. El pasado también podía reconstruirse estudiando los mitos amerindios.

La mención que Boturini hacía a las *nuevas* fuentes en su esquema era una referencia al vasto e inexplorado nuevo continente de datos almacenados en nombres y mitos. Citando al escritor romano Varrón (no a Vico) Boturini mantenía que después del Diluvio, la historia de los gentiles había atravesado tres etapas: divina, heroica y humana.[18] En la etapa divina, los individuos hablaban con gestos y monosílabos y registraban acontecimientos históricos importantes en los nombres de sus deidades. Boturini afirmaba que el análisis etimológico de los nombres de 13 deidades mexicanas demostraba que la historia de los antiguos mesoamericanos después del Diluvio estaba codificada en esos nombres. Los nombres revelaban que los primitivos, mudos primero, habían vivido al aire libre de manera promiscua; que habían huido a las cuevas para tener relaciones monogámicas después de malinterpretar los fenómenos físicos (por ejemplo, el trueno) como la manifestación de los dioses, enojados con su comportamiento díscolo; y que, sin embargo, unos cuantos salvajes impenitentes habían mantenido su apareamiento promiscuo y pecador, creando una raza de bastardos miserables. Los que se volvieron monógamos por temor a los dioses prosperaron y establecieron tanto familias virtuosas como cultos virtuosos. Una nueva etapa, la de los hé-

[18] *Ibid.*, 2.1 (p. 33).

roes, despuntó en América cuando la raza de bastardos se percató de que para sobrevivir tenían que someterse a los que habían prosperado. En el nuevo periodo heroico, cuando las familias de los fundadores originales crecieron con la llegada de los bastardos perezosos, entraron en funcionamiento nuevas leyes. Se crearon leyes de tregua y embajadas cuando las guerras por el control de los territorios y los pueblos surgieron entre comunidades rivales. Por fortuna para los historiadores, los héroes habían codificado sus tribulaciones en historias sobre maravillosas transmutaciones de héroes en deidades y animales, así como en emblemas heráldicos. De acuerdo con Boturini, los amerindios tenían libros equivalentes a la *Metamorfosis* de Ovidio, la *Eneida* y *Églogas* de Virgilio, así como cuentos de sus propios Ulises y Hércules, y que éstos podían ser interpretados para reconstruir el pasado. La heráldica mesoamericana preservaba la historia de las batallas de los héroes y la historia de la agricultura y la tenencia de la tierra.[19] Finalmente, según Boturini, México presenció el florecimiento y colapso de muchas civilizaciones durante la etapa de los héroes, incluidas las de los gigantes, los olmecas y los xicalancas (o xilancas). Los toltecas también habían prosperado en este periodo y después del año 100 a. C., habían creado un calendario extremadamente preciso que tomó en consideración la duración verdadera del año.[20]

En opinión de Boturini, cuando Huematzin escribió el libro sagrado de los toltecas en el año 660 d. C., inauguró la tercera y última etapa, la de los hombres. La escritura y el establecimiento de gobiernos monárquicos marcaron la transición a la tercera etapa. Boturini consideró que la reconstrucción de los acontecimientos desde el Diluvio hasta el final de la etapa de los héroes (3 362 años) en la historia de Mesoamérica era su contribución más original: "Que por

[19] *Ibid.*, 14.5 (p. 71).
[20] *Ibid.*, 20.1-2 (p. 96).

no haber entrado en poder de alguna otra pluma [europea] viene a ser privativamente mía".[21] Por lo tanto, Boturini dedicó sólo unas cinco páginas a describir la etapa de los hombres, a pesar de que la mayor parte de documentos amerindios que tenía en su colección supuestamente pertenecían a ella. De acuerdo con Boturini, la etapa de los hombres presenció el deterioro de los toltecas y la aparición de nuevos imperios, monarquías y repúblicas en el centro de México, incluidos los chichimecas, los tlaxcaltecas-tepanecas, los mexicas y los teochichimecas. En cuanto a la historia de la Conquista, Boturini insistió en que, a pesar de que se había escrito mucho al respecto, el punto de vista de los amerindios, quienes habían dejado voluminosos escritos, por desgracia había sido olvidado.[22] El esquema de Boturini terminaba con un listado detallado de los escritos amerindios en pictogramas, logogramas y el alfabeto latino que él había recopilado durante sus años en México.[23]

Si bien construyó todo su paradigma historiográfico a partir de Vico sin reconocerlo, Boturini, de hecho, invirtió el paradigma viciano. Como ya he señalado, Vico había tratado de demostrar que las historias y las cronologías de los caldeos, los fenicios y particularmente de los egipcios eran poco confiables. Para Vico, los jeroglíficos eran el producto de mentes primitivas poéticas dadas a la exageración y al engaño, y la Biblia era el único archivo histórico continuo y confiable. Paradójicamente, Boturini usó a Vico para darle a las fuentes mesoamericanas un estatus historiográfico similar al que disfrutaba la Biblia. Al reivindicar el uso de palabras y mitos como pruebas históricas confiables, Boturini proyectó el libro sagrado de los toltecas como el equivalente americano de la Biblia. Si Moisés escribió el Pentateuco haciendo uso de las tradiciones escritas continuas de los

[21] *Ibid.*, 21.2 (p. 99).
[22] *Ibid.*, 26.1 (p. 105).
[23] *Ibid.*, "Catálogo del museo histórico indiano", pp. 113-151.

judíos, Huematzin había escrito su libro basándose en un conjunto de fuentes igualmente confiables. Es claro que Boturini entendió mal la intención de Vico. A diferencia de éste, por ejemplo, Boturini tenía un alto concepto de la escritura jeroglífica. Le llamó la atención al jesuita alemán Athanasius Kircher por haber declarado que los jeroglíficos mexicanos eran manifestaciones de "rústico ingenio", una idea con la que Vico habría concordado sin reservas. "Por el contrario —declaró Boturini—, [los jeroglíficos] de la primera y segunda edad [en Mesoamérica], y algunos de la tercera, involucran los nobilísimos arcanos de la sabiduría vulgar y ciencia simbólica, y altas cosas de la teología gentílica".[24]

El Consejo de Indias acogió la propuesta de Boturini y nombró a un magistrado para que la revisara. Esa recepción positiva fue una señal del surgimiento de un consenso en España de que la historiografía tradicional de los territorios y los pueblos del Nuevo Mundo necesitaba una revisión radical. En noviembre de 1745, junto con sus comentarios, José Borrull, un antiguo profesor de derecho en la Universidad de Salamanca y ex magistrado de la Audiencia de Granada, emitió una recomendación para que a Boturini se le otorgara el título de "escritor general de la Nueva España", un salario para regresar a México, el derecho de reclamar su colección y acceso ilimitado a todos los archivos del virreinato. Borrull también recomendó que el Consejo permitiera la coronación propuesta por Boturini de Nuestra Señora de Guadalupe.[25] El Consejo se reunió en diciembre de 1745 y aprobó todas las sugerencias de Borrull, con excepción de la coronación, la cual se rechazó alegando que el propio rey iba a homenajear a la Virgen creando una *Igle-*

[24] *Ibid.*, 24.5 (p. 103).

[25] "Dictamen del fiscal Borrull sobre la *Idea* de Boturini", 2 de noviembre de 1745 y "Respuesta del fiscal sobre el caso Boturini", 6 de noviembre de 1745, AGI, Indiferente general, 398. El "Dictamen" de Borrull fue anexado a la edición de 1746 de la *Idea* de Boturini.

sia colegiata, o capítulo de cánones sin catedral, en el lugar mismo donde ocurrió el milagro. El Consejo también aprobó la publicación del manuscrito de Boturini.

Sin embargo, entre diciembre de 1745 y mayo de 1746, algo ocurrió. Después de reunirse en dos ocasiones en mayo de 1746 para discutir el puesto de Boturini, el Consejo retiró su apoyo original. Concluyó que la persona mejor calificada para interpretar los documentos no era el italiano, sino un indígena mexicano, Antonio López, un intérprete nahua que trabajaba para la Audiencia de la Nueva España, que había recopilado un inventario de la colección de Boturini por instrucciones del virrey Fuenclara. El Consejo declaró que López parecía estar mejor preparado para trabajar con los pictogramas y logogramas mesoamericanos que Boturini, y que debía crearse una Academia de Historia en México encabezada por López.[26] A medida que aumentaba la oposición, Boturini tuvo que publicar antes de que fuera demasiado tarde, y su *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* apareció impresa en junio de 1746, apenas unos cuantos días antes de que el Consejo se reuniera para retirarle su apoyo.

Para entender mejor el repentino cambio del Consejo, primero debemos revisar el contenido de la evaluación oficial de Borrull, así como de los muchos prefacios de felicitación, escritos en defensa de Boturini, que se anexaron a la *Idea*, con toda seguridad para tratar de costear la impresión. Borrull no sólo saludó a Boturini como la primera persona capaz de entender los documentos mesoamericanos, sino que también se expresó de manera negativa de la erudición española, sosteniendo que personajes como José

[26] El inventario llegó al Consejo el 20 de agosto de 1745, mucho antes del cambio radical del Consejo. Véase "Carta al Consejo del Conde de Fuenclara", 20 de agosto de 1745; "Acuerdo del Consejo sobre expediente de Boturini", 14 de mayo de 1746; y "Resolución del Consejo sobre el expediente de Boturini", 25 de mayo de 1746, AGI, Indiferente general, 398.

de Acosta, Garcilaso de la Vega el Inca, Antonio de Herrera y Tordesillas y Antonio de Solís habían escrito acerca de las antigüedades amerindias "de manera tan superficial que en lugar de satisfacer la curiosidad del lector, tan sólo la excitaban más". De acuerdo con Borrull, ningún español se había "aplicado seriamente" a estudiar el origen, las migraciones, el gobierno, las políticas, las costumbres, la religión, los lenguajes, los jeroglíficos y las pinturas de los nativos.[27] Esta atrevida declaración iba acompañada de una sugerencia aún más osada. Decía que Boturini era el primero en ofrecer un estudio serio de las antigüedades amerindias precisamente porque era extranjero, porque los españoles en el Nuevo Mundo estaban más interesados en explotar las minas y hacerse ricos que en estudiar el pasado del lugar. Boturini "acudió —sostuvo Borrull— no para descubrir minas materiales [...], sino para desenterrar las ya sepultadas en el olvido". "Lo que no es extraño, antes muy frecuente —continuó— en muchos de los extranjeros, quienes sólo movidos de la curiosidad y sin más interés, corren varios países, observando en cada uno lo más singular. Por lo que discurro que sólo este sujeto [el extranjero Boturini] es capaz de poner en ejecución la nueva propuesta y llenar la expectación".[28]

Este ataque flagrante y erróneo a los primeros observadores españoles del Nuevo Mundo provino de la pluma de un poderoso magistrado español, y todos los que escribieron prefacios para la *Idea* lo apoyaron. El aval del carmelita fray Juan de la Concepción, escrito en enero de 1746, reforzó todas las ideas de Borrull. Miembro de la Academia Española (de la Lengua), Concepción sostuvo que Boturini estaba a punto de acabar con siglos de "negligencia y olvido [español]". Decía que la negligencia erudita española era responsable de describir a los amerindios como salvajes.[29]

[27] Borrull, "Dictamen", en Boturini, *Idea*, p. 10.
[28] *Ibid.*, p. 11.
[29] Concepción, "Aprobación", en Boturini, *Idea*, p. 13.

Además, Concepción sostenía que, con Boturini, los italianos y no los españoles podían afirmar ser los descubridores materiales e historiográficos del Nuevo Mundo.[30] Mientras hacían alarde de sus habilidades poéticas en los sonetos, epigramas y poemas anexados a la *Idea*, los amigos de Boturini no perdieron la oportunidad de presentar a los españoles como saqueadores voraces del oro y las riquezas de América, en un triste contraste con los pioneros italianos como Colón, Vespucio y Boturini, descubridores de tierras y antigüedades. Antonio Emmanuel Campoy Morata, un magistrado en el Real Consejo, dijo de Boturini en un soneto en latín lo siguiente:

> Aunque una execrable sed de oro, voraz, desde hace dos siglos
> hiere a reinos fundados hacia el occidente;
> aunque aquella impulse a sacar informes riquezas
> atrapando metales dondequiera se encuentren;
> Nada nos daña; Boturini pues con tu eximio librito
> las riquezas que roban otros, tu ahora devuelves.[31]

Choque de intereses patrióticos

Era de esperarse que un libro con tales prefacios encontrara oposición. Un grupo de cortesanos hizo todo lo posible por persuadir al Consejo para que invalide su dictamen anterior e interrumpir la futura publicación.[32] Si bien algunos criollos mexicanos se quejaron de que Boturini recibía

[30] *Ibid.*, p. 14.

[31] Campoy, "Eques Boturini Nova Praetiosa Historia Universam Americam Locupletiorem Facit", en Boturini, *Idea*, p. 28. Curiosamente, la traducción al italiano de Badaloni no incluye las múltiples piezas anexadas a la *Idea*.

[32] Para los diversos esfuerzos por interrumpir la publicación y revocar el dictamen original del Consejo, véase la carta de Andrés Marcos Burriel a Gregorio Mayáns, 30 de julio de 1746, en Mayáns y Siscar, *Epistolario II*, p. 289.

demasiados elogios, los aragoneses formaron el partido que encabezó la acusación contra Boturini.[33] Para entender la naturaleza de los argumentos esgrimidos por los aragoneses en contra de Boturini, primero debemos estudiar a su cabecilla espiritual, el cortesano y antiguo bibliotecario de la Biblioteca Real, Blas Antonio Nasarre y Férriz (1689-1751).

Nasarre formaba parte de un movimiento mayor de eruditos que surgió en España a fines del siglo XVII para escribir una historia eclesiástica crítica basada en una cuidadosa revisión de los archivos, un movimiento inspirado en la historiografía de los mauristas franceses Jean Mabillon y Bernard de Montfauçon, el italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) y los bolandistas de Amberes responsables del *Acta sanctorum*. Al igual que los benedictinos franceses, los que participaron en el movimiento para reescribir la historia de la Iglesia española en términos rigurosos y piadosos disfrutaron de un entusiasta apoyo real. Los Borbones, la nueva dinastía española que había remplazado a los Habsburgo después de la Guerra de Sucesión Española (1701-1714), habían emprendido un programa de renovación cultural y económica. La Corona española tenía mucho que ganar de los esfuerzos historiográficos para fortalecer las corrientes monárquicas dentro de la Iglesia española y, por lo tanto, promovía que el clero patriota (incluidos no sólo los jansenitas sino también los jesuitas españoles) revisaran los archivos buscando pruebas de que España era independiente en términos eclesiásticos de Roma durante el pasado visigodo y mosárabe.[34] Desde la Biblioteca Real,

[33] Para la oposición de los criollos, véase Torre Revello, p. 16. Acerca de los orígenes aragoneses del partido que encabezó la oposición contra Boturini, véase AHM, vol. 39, Borrull a Mayáns, 28 de septiembre de 1748 (sin folio). Véase también Burriel a Mayáns, 13 de septiembre de 1748, en *Epistolario II*, p. 408.

[34] Acerca del movimiento de renovación historiográfica, que de hecho comenzó en época de los Habsburgo en el último cuarto del siglo XVII, véanse Mestre, *Historia, fueros y actitudes políticas*; Stiffoni.

encabezada por Nasarre, se lanzaron varias iniciativas para organizar los archivos eclesiásticos de Castilla y estudiar con detenimiento los ricos manuscritos pertenecientes a El Escorial.[35] Dos importantes instituciones vinculadas a los impulsos reformistas de los Borbones también recibieron el apoyo crítico de Nasarre: la Academia de Historia y un periódico dedicado a reseñas críticas de la literatura del momento, el *Diario de los literatos españoles* (1737-1742). Creada para darle impulso a las nuevas narraciones históricas patrióticas y a la vez críticas, la Academia de Historia se reunió en la Biblioteca Real desde su creación en 1736 hasta poco tiempo después de la muerte de Nasarre en 1751.[36] El *Diario*, dirigido por el aragonés Juan Martínez de Salafranca (1697-1772), el catalán Leopoldo Jerónimo Puig (m. 1763) y el castellano Francisco Manuel de la Huerta (m. 1752), también disfrutó del patrocinio de Nasarre. Los editores buscaban crear una revista en España como el *Journal des Scavans* y las *Mémoires de Trevoux* en Francia o las *Philosophical Transactions* en Inglaterra. Los editores del *Diario* y Nasarre representaban un ala de la intelectualidad española inclinada a acabar de raíz con la superstición en España y fortalecer al Estado. Así, por ejemplo, el *Diario* emprendió la defensa de Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676-1764), un benedictino cuyo *Theatro crítico* (1726-1739) y sus *Cartas eruditas* (1742-1760) introdujeron entre el público instruido de España las ideas de Descartes y Newton para poner fin a las populares "falsas ilusiones e ignorancia".[37]

[35] Sierra Nava-Lasa, pp. 35, 80-81.

[36] Laurencín, p. 28. Sin embargo, véase el cómico incidente en donde Nasarre expulsó a los académicos de las instalaciones de la Biblioteca en un periodo en que la Academia estaba en franca decaída (Laurencín, pp. 54-55). Cuando Nasarre falleció, el nuevo bibliotecario encargado, Juan Santander y Zorrilla, trató inútilmente de sacar a la Academia (Laurencín, p. 70).

[37] Acerca de Feijóo y, de modo más general, la Ilustración española como un movimiento pedagógico dedicado a erradicar la superstición

Fue este grupo ilustrado de cortesanos el que trató de evitar la publicación de la *Idea* de Boturini. Los aragoneses se oponían a Boturini porque eran patriotas heridos por los insultos lanzados por los seguidores de Boturini con respecto a la ignorancia de los primeros observadores españoles del Nuevo Mundo. Sería demasiado simplista decir que en el debate por venir, los aragoneses representaron a los "patriotas retrógrados" y los amigos de Boturini a los "modernos cosmopolitas". El debate fue mucho más complejo, pues los seguidores de Boturini también eran españoles y escribieron sus prefacios en gran medida por amor a su patria hostigada por lo insultos extranjeros. Por lo tanto, dos visiones opuestas de patriotismo se enfrentaron en esos debates. Exploremos esas dos visiones.

En 1737, surgió un debate en Madrid entre dos bandos de cortesanos, los aragoneses, encabezados por el editor del *Diario*, Martínez de Salafranca, y los valencianos, dirigidos por Gregorio Mayáns y Siscar, un destacado humanista del siglo XVIII, que pronto se convertiría en un incondicional seguidor de Boturini en España.[38] En un artículo publicado en las páginas de *Acta eruditorum* en Leipzig en 1731, Mayáns presentó un estudio de lo que pensaba era el lamentable estado contemporáneo de la erudición española, en donde criticaba de manera implícita y explícita al tipo de erudición que representaba Feijóo.[39] En 1737, el artículo de Mayáns llegó a ser de conocimiento de los editores del *Diario* gracias a Nasarre. Acto seguido, Martínez de Salafranca criticó a Mayáns por haber afirmado en una publicación extranjera que España era un desierto intelectual, alejado de la jurisprudencia, la historiografía, la poesía y, en general, del buen gusto. Para refutar a Mayáns, Martínez de Salafranca

popular y a reeducar a las masas como un medio de revigorizar la economía española, véase Sarrailh, *Espagne éclairée.*

[38] Sánchez-Blanco Parody, pp. 134-150.

[39] Mayáns, "Nova literaria".

puso como ejemplo la erudición de Feijóo.[40] Sin embargo, Mayáns pensaba que el *Diario* y Feijóo representaban una erudición superficial, carente de originalidad y antipatriótica, que imitaba pasivamente y de manera acrítica las modas francesas.[41] En opinión de Mayáns, España necesitaba retomar el rigor y la erudición que había caracterizado a los humanistas españoles del siglo XVI de la estatura de Juan Luis Vives, Antonio de Nebrija (1444?-1522), Antonio Agustín, Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1601) y Benito Arias Montano (1527-1598), así como la prosa y la poesía de escritores como Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) y Luis de León (1528?-1591). España no necesitaba las modas francesas de los filósofos ilustrados.[42] El debate en torno a la publicación del artículo de Mayáns en *Acta eruditorum* reveló dos proyectos contrapuestos sobre la mejor manera de defender a España. Por un lado, Mayáns sostenía que una defensa en verdad patriótica debía comenzar con la

[40] El debate entre Mayáns y Nasarre y los *diaristas* comenzó con la publicación de una reseña de la obra de Mayáns, *Orígenes de la lengua española* (1737) en el *Diario*. Mayáns respondió con una sátira, *Conversación sobre El Diario de los literatos de España* (1737). Los editores del *Diario* replicaron entonces con un ataque contra el artículo de Mayáns en *Acta eruditorum*. Acerca del papel de Nasarre en la fundación de la Academia de Historia y del *Diario* y sobre el debate entre los editores del *Diario* y Mayáns, véase Stiffoni, pp. 199-224.

[41] Mestre, "Imagen de España".

[42] Mayáns editó obras desconocidas y muy conocidas de destacados humanistas españoles del Renacimiento. Véanse, por ejemplo, sus ediciones de *Opera omnia* de Juan Luis Vives, 7 vols. (Valencia, B. Montfort, 1782-1790); *Opera omnia* de Francisco Sánchez de las Brozas, 4 vols. (Ginebra, De Tournes Bros., 1766); *Díalogos de las armas, i linages de la nobleza de España* de Antonio Agustín (Madrid, Juan de Zúñiga, 1734); *Obras propias i traducciones de latin, griego, i toscano, con la parafrasi de algunos salmos i capítulos de Job* de Luis de León (Valencia, J. T. Lucas, 1761); *Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* de Cervantes (Londres, J. & R. Tonson, 1738; La Haya, P. Gosse & A. Moetjens, 1744; Madrid, J. S. Martin, 1750). Mayáns también publicó parte del *Ars rhetorica* de Antonio Nebrija en su *Organum rhetoricum et oratoriuma* (Valencia, B. Montfort, 1774), así como *Reglas de ortografía de la lengua castellana* de Nebrija (Valencia, B. Montfort, 1765).

aceptación de que la España contemporánea era una mera caricatura de la grandeza que tuvo en el siglo XVI. Era necesario que los eruditos se fundamentaran en las tradiciones locales y no temieran denunciar los defectos pasados y actuales de España. Los aragoneses encabezados por Nasarre y Martínez de Salafranca, en cambio, pensaban que aceptar la modernidad extranjera era la única manera para que España recuperara su fuerza perdida; también decían que los eruditos no debían denunciar a la nación de cara al público extranjero.

Manuel Martínez Pingarrón (fl. 1740-1750), ayudante de bibliotecario de Nasarre, dijo estar estupefacto de que un español como Mayáns apoyara a un italiano como Boturini quien apoyándose en Vico y "otros autores" buscaba "desacreditar nuestra nación".[43] Para los aragoneses, el problema radicaba en las insinuaciones implícitas en la narración y los reclamos de Boturini. ¿Cómo, en dos siglos de imperio colonial, los españoles habían dejado de observar las maravillosas fuentes que Boturini afirmaba haber recopilado? Decir que Boturini fue el primero en reunir una gran colección de fuentes indígenas implicaba, como hicieron explícito los seguidores de Boturini en sus prefacios y sonetos, negligencia y descuido de parte de España. Cuando se le pidió evaluar las partes sobre los calendarios en la obra de Boturini, al matemático de la corte y oficial naval Jorge Juan y Santacilia le resultaba muy difícil imaginar que Boturini fuera en realidad el primer recopilador de documentos mesoamericanos. Un cortesano poderoso, el jesuita Andrés Marcos Burriel (1719-1762), intervino y apaciguó las dudas de Juan usando ejemplos más cercanos: "[En España] ha habido y hay tanto descuido en la indagación de nuestras verdaderas antigüedades [...] se han perdido y pierden por esto tantos más. Si apenas hay archivo de iglesia, ciudad o

[43] Martínez Pingarrón a Mayáns, 16 de julio de 1746, en Mayáns, *Epistolario VIII*, p. 262.

familia que esté ordenado [...] ¿que se habrá hecho en Indias, a donde nos ha llevado semejante curiosidad?"[44]

Según los aragoneses, había otra crítica importante implícita en la narración de Boturini, y se refería a los efectos devastadores sobre el espíritu humano infligidos a las víctimas por el colonialismo español. ¿Cómo era posible que culturas tan avanzadas como las que presentaba Boturini se hubieran visto abatidas tan patéticamente apenas unos cuantos años después de la Conquista española? Si los amerindios habían sido los magníficos astrónomos que Boturini afirmaba, entonces alguien debía ser el culpable de la pobreza y la ignorancia en que se habían sumido sus descendientes contemporáneos. ¿Era culpable el colonialismo español, o eran simples fantasías las afirmaciones de Boturini? En efecto, los aragoneses pensaban que las representaciones del grandioso pasado mesoamericano que ofrecía Boturini eran exageraciones. Sin embargo, los amigos de Boturini responsabilizaban al sistema colonial, principalmente, a fin de destacar la urgente necesidad de una reforma. Las opiniones del jesuita Burriel quien, junto con Mayáns, quería defender a Boturini de los ataques de los aragoneses, ilustran la manera en que las insinuaciones de Boturini se usaron para justificar la reforma del sistema colonial.

Burriel fácilmente podía haber seguido el ejemplo del matemático francés Charles-Marie de La Condamine y haber expresado su escepticismo acerca de los relatos que presentaban a los amerindios precolombinos como altamente civilizados. En 1745, en su *Relation abrégée*, La Condamine había sugerido que la indolencia y la estupidez amerindia en los Andes no habían sido provocadas por los efectos dañinos del colonialismo español, porque incluso los indígenas que vivían en la cuenca del Amazonas, lejos de los efectos nocivos del régimen español, estaban mental-

[44] AGI, Indiferente general, 398, Marcos Burriel a Jorge Juan y Santacilia, 26 de septiembre de 1748 (sin folio).

mente incapacitados. La Condamine concluía que los amerindios eran estúpidos por naturaleza. Burriel conocía muy bien el trabajo de La Condamine y lo pudo haber usado para defender a España. De hecho, Burriel era el promotor más destacado en España de Ulloa y Juan y Santacilia, los dos oficiales navales que acompañaron a los académicos franceses en su expedición a los Andes. No puede negarse que Burriel era un patriota. Apoyaba a Ulloa y Juan y Santacilia principalmente porque pensaba que nuevos informes de viajes de esos oficiales satisfacían las expectativas de Europa y llenaban de gloria a la nación.[45] Sin la ayuda de nadie, Burriel convenció a la Corona de contratar grabadores y adquirir papel, pieles de alta calidad (para la encuadernación) y nuevos tipos móviles de imprenta en el extranjero para garantizar la calidad de la publicación de los relatos de Ulloa y Juan.[46] Sin embargo, a pesar de todo su patriotismo y su profundo conocimiento del trabajo de La Condamine, Burriel adoptó las ideas de Boturini acerca de un pasado amerindio altamente civilizado. Fue la brutalidad del sistema colonial, no la estupidez innata de los indígenas, la responsable de su degeneración. Burriel alegaba que si los españoles hubieran conquistado China existirían escépticos que se habrían cuestionado ahora la veracidad de aquellos relatos sobre las prodigiosas antigüedades y ciencias del Imperio chino.[47] Burriel arremetió contra la conducta española en el Nuevo Mundo a fin de reformar la economía colonial española. Junto con Ulloa y Juan y Santacilia, pensaba que camarillas de criollos corruptos y explotadores controlaban las colonias (y a los amerindios).[48]

[45] Burriel a Ensenada, 29 de junio de 1747, Archivo General de Simancas, Marina 712, en Lafuente y Mazuecos, p. 227.

[46] Acerca del papel de Burriel en la publicación de los relatos de viajes de Ulloa y Juan y Santacilia, véase Lafuente y Mazuecos, pp. 219-230.

[47] AGI, Indiferente general, 398, Burriel a Jorge Juan y Santacilia, 26 de septiembre de 1748 (sin folio).

[48] Ulloa confirmó gran parte de las sombrías opiniones que La Conda-

La oposición aragonesa a Boturini no estaba enceguecida por su patriotismo. La crítica aragonesa a la *Idea* era penetrante y a la vez convincente, y también planteaba importantes preguntas epistemológicas e historiográficas. Para debilitar a Boturini, los aragoneses llamaron la atención, por ejemplo, acerca del hecho de que la *Idea* no hacía ninguna referencia a Vico. Boturini subestimó su audiencia y presentó la teoría de las tres etapas y de que los nombres y la poesía popular podían ser usados como documentos históricos como si fueran ideas propias. Sin embargo, los aragoneses lo sabían y denunciaron a Boturini por plagiador. "Me espanta la calumnia —se quejó amargamente Boturini con Mayáns— con la que me quisieron deslucir los émulos predicando en cada calle que mi *Idea* era copiada de Vico".[49] La acusación de plagio perseguiría a Boturini en los años siguientes, lo que sugiere que los derechos de autor ya eran un tema importante en España.

Los aragoneses también criticaron la filosofía de la historia de Boturini y Vico. Trabajando de acuerdo con el paradigma positivista de que la historia trataba de descubrir rigurosamente la "verdad", y no de especular sobre su significado, todos los españoles involucrados en el debate pensaban, en palabras de Martínez Pingarrón, que "Boturini adapta el sistema de Vico, que si yo no me engaño es como imaginario y una prueba de un entendimiento gigantesco y parecido a la *República* platónica [en tanto es ideal]".[50] Incluso los aliados de Boturini le recomendaron varias veces que no

mine tenía de los indios, pero culpó al colonialismo español y no a la naturaleza. Decía que los indígenas habían sido explotados y transformados por las camarillas de comerciantes saqueadores, criollos holgazanes y clero moralmente corrupto, tanto secular como religioso (con la excepción de los jesuitas virtuosos). Véanse Juan y Santacilia a Ulloa, *Relación histórica*, 6.6 (vol. 2, pp. 541-566); y Brading, *The First America*, pp. 470-472.

[49] AHM, vol. 84, Boturini a Mayáns, 10 de enero de 1747.

[50] Manuel Martínez Pingarrón a Mayáns, 7 de febrero de 1750, en Gregorio Mayáns y Siscar, *Epistolario VIII*, p. 334.

tratara de reconstruir las etapas divina y heroica y que se concentrara solamente en la etapa humana, haciendo uso de su extensa colección de documentos indígenas.[51] La modernidad llegó a España, según lo ha dicho Francisco Sánchez-Blanco Parody, con Bacon, no con Descartes. El nuevo conocimiento que se desarrolló fuera del ámbito de las universidades en academias, salones y otras instituciones oficiales no estaba interesado en el tipo de racionalismo y sistemas teóricos como los de Vico. Desde el principio, los reformadores en España adoptaron el empirismo de Bacon y desarrollaron una fuerte antipatía por las especulaciones metafísicas.[52] Los aragoneses rechazaron las amplias generalizaciones de Boturini y su ejercicio de una crítica histórica especulativa y teórica. Como parte de una argumentación mayor con la cual quería probar que la mayor parte de las teorías acerca de los orígenes de los indígenas americanos eran imperfectas porque hacían énfasis en la ascendencia histórica y los préstamos culturales, Boturini insistía en que la mayoría de los pueblos se desarrollaban de manera independiente de los otros: los romanos elaboraron sus leyes sin influencia griega, sostenía, y los amerindios se habían desarrollado aislados del resto del mundo después del Diluvio. Así, en un pasaje, descarta con suma confianza las opiniones de Livio y Dionisio de Halicarnaso en el sentido de que las leyes romanas provenían de Grecia.[53] Sin embargo, los aragoneses pensaban que este enfoque de los orígenes del derecho romano era especulativo y poco convincente.[54]

Otra crítica de los aragoneses estaba dirigida a la versión que Boturini tenía del derecho natural. Boturini adoptaba a Vico porque el erudito napolitano había ofrecido una

[51] Véase, por ejemplo, AHM, vol. 142, Mayáns a Boturini, 4 de febrero de 1747.

[52] Sánchez-Blanco Parody, pp. 284-285.

[53] Boturini, *Idea*, 26.6-7 (pp. 80-81).

[54] Burriel a Mayáns, 3 de diciembre de 1746, en Mayáns y Siscar, *Epistolario II*, p. 309.

jurisprudencia alterna a la de Hugo Grocio (1583-1645), en donde aún había lugar para la obra indirecta de la Providencia en la historia. En 1750, en un discurso ante la Academia Valenciana, Boturini sostuvo, al igual que Vico, que los sistemas de ley natural de Grocio, Hobbes y Samuel Pufendorf (1632-1694) eran demasiado seculares. En ellos, el origen de casi todos los sistemas legales parecía el resultado de la evolución de las pasiones del hombre, particularmente del egoísmo, no de la providencia divina.[55] Las sociedades evolucionaban porque los individuos para satisfacer sus propias necesidades se volvían cada vez más dependientes del trabajo de los otros.[56] Esas narraciones seculares de los orígenes del derecho tenían opositores dentro de España. Mayáns, por ejemplo, se sentía atraído hacia Boturini principalmente porque compartía la crítica que el italiano hacía de esos sistemas laicos. En su evaluación del discurso de Boturini ante la Academia Valenciana en 1750, Mayáns sostenía que a pesar de lo absurdo de la propuesta historiográfica de Vico (y de Boturini), el italiano estaba en lo correcto al buscar alternativas a las teorías seculares nuevas e impías de la ley natural. De acuerdo con Mayáns, los sistemas de leyes no provenían de cálculos individuales egoístas, sino de las facultades humanas innatas dadas por Dios, tal como las virtudes cardinales y teológicas, que funcionaban con independencia de la razón (fe, caridad, prudencia, templanza, justicia y fortaleza). La caridad, por ejemplo, movía a los padres a formar familias, porque se apiadaban de sus vástagos. Mayáns postuló que la naturaleza pecadora del hombre provocaba que muchos desvalijaran a los virtuosos para sobrevivir. Por lo tanto, los gobiernos surgían de esfuer-

[55] Boturini, *Oratio ad Divinam Sapientiam*. Ha aparecido una traducción al español en la edición de León-Portilla de la *Idea*. Pero, como ha señalado Venturi, esta edición tiene defectos, incluidas numerosas eliminaciones de referencias en el original y errores en la transcripción de los nombres.

[56] Tuck; Hont.

zos por acabar con esta violencia de los pecadores e instituir tanto la paz como la justicia. Las comunidades nacionales eran familias ampliadas, en donde los reyes eran los padres que practicaban la caridad con los débiles y los huérfanos; quienes veían por la defensa del grupo; y quienes premiaban al justo y castigaban al perezoso. Esta interpretación agustiniana de la naturaleza humana podría haber encontrado un auditorio favorable entre los aragoneses que buscaban justificar una monarquía centralizadora. Pero los aragoneses rechazaron las críticas de Mayáns y Boturini a las teorías sobre el origen de la ley de juristas como Grocio y Hobbes.[57]

Es posible que los aragoneses desdeñaran la jurisprudencia natural de Boturini y Mayáns porque pensaban que esta jurisprudencia tenía consecuencias problemáticas para el Estado centralizador que querían representar. Por ejemplo, sabemos que Boturini rechazó la apertura del libre comercio entre las colonias y España porque la operación del Estado no debía dejarse a las leyes de la naturaleza, sino a la voluntad absoluta del monarca. Boturini le comunicaba a Mayáns que los promotores del libre comercio poco sabían de la ley de la naturaleza y de las naciones, pues el gobierno y el príncipe tenían la facultad de determinar qué cosas prohibir y qué cosas gravar.[58] Si hemos de creer que los aragoneses estaban al día con las ideas de los fisiócratas franceses, la justificación agustiniana de Boturini de la monarquía

[57] Mayáns a Martínez Pingarrón, 20 de febrero de 1750, en Mayáns, *Epistolario VIII*, pp. 335-336. Mayáns atacó sarcásticamente a Nasarre por defender a Grocio y por criticar su discurso ante la Academia Valenciana. Sin embargo, no hay nada en esta carta sobre la opinión de Nasarre sobre *Oratio* de Boturini.

[58] AHM, vol. 57, Boturini a Mayáns, 19 de junio de 1751. Véase también en el mismo volumen la carta de Boturini a Mayáns del 17 de julio de 1751 en donde acusa a los masones de ser una "secta maldita" y expresa placer por los intentos de la monarquía por destruirlos. Boturini concluía que era necesario obedecer a las autoridades civiles y eclesiásticas de acuerdo con la ley natural y el precepto divino.

absoluta podía haber parecido extrema en una época que defendía que los monarcas siguieran las leyes que la naturaleza había establecido para la economía, no que las combatieran. Pero la oposición de los aragoneses a la jurisprudencia natural de Boturini y Mayáns también podía haberse originado en el temor a que algunas de sus ideas parecieran debilitar en lugar de fortalecer el poder absoluto del Estado. En su discurso en Valencia de 1750, por ejemplo, Mayáns insistió en que imponer la justicia dentro de las comunidades pasaba primero, no por el Estado, sino por la soberanía corporativa y privada; según él sólo "cuando la fuerza de las familias [grandes originales] no era suficiente, era necesaria la fuerza pública para contener y castigar a los ciudadanos indisciplinados".[59]

La última crítica que los aragoneses esgrimían contra Boturini se centraba en la naturaleza de las fuentes que había usado el italiano. ¿Acaso la colección de Boturini era tan extraordinaria como él mismo alegaba? El bibliotecario Martínez Pingarrón invitó a Boturini a explicar por qué la mayoría de los documentos indígenas de su famosa e incautada colección estaban hechos con papel europeo.[60] En cuanto estuvo disponible el catálogo de la colección de Boturini en 1746, los aragoneses comenzaron a dudar de la credibilidad de toda la colección. ¿Cómo era que fuentes escritas en papel europeo fueran documentos antiguos que se remontaban a Huematzin en el siglo VII? Ésta era, en efecto, una pregunta importante y que, hasta donde yo sepa, quedó sin responder. Como han demostrado los exámenes recientes de las fuentes mesoamericanas, sólo un puñado de códices existentes pueden considerarse prehispánicos. La mayoría de las fuentes que el público gusta de considerar "auténticas" en realidad fueron obra de escribas amerindios patro-

[59] Mayáns, "Juicio aprovando la Oración latina", 5, p. 395.

[60] Martínez Pingarrón a Mayáns, 7 de febrero de 1750, en Mayáns, *Epistolario VIII*, p. 333.

cinados por España o de comunidades indígenas que se esforzaban por reinventar su pasado en las nuevas condiciones coloniales.[61] Por lo tanto, no sorprende que observadores atentos como los aragoneses comenzaran a cuestionar la antigüedad de los documentos que parecían ser creaciones coloniales recientes. Los aragoneses lograron resaltar los orígenes dudosos de la colección, y cuando al matemático de la corte Juan y Santacilia se le encomendó evaluar el tratado de Boturini sobre los calendarios mesoamericanos en 1748, preguntó si los documentos no eran falsificaciones. El poderoso Burriel tuvo que intervenir nuevamente para asegurarle a Juan y Santacilia "que [la autenticidad] de los archivos de Boturini no podía invalidarse".[62]

El peso de todas esas acusaciones que los aragoneses hicieron a Boturini fue formidable. Fue una llamada de atención a los magistrados del Consejo de Indias. En mayo de 1746, apenas cinco meses después de haber acogido calurosamente la propuesta de Boturini, el Consejo prudentemente retiró su apoyo unánime. Sin embargo, en diciembre de 1746, dio marcha atrás y volvió a confirmar a Boturini como el historiador oficial del Nuevo Mundo. Obviamente, el Consejo estaba dividido.

La "Ciclografía" de Boturini

En enero de 1747, un eufórico Boturini le escribió a Mayáns, némesis de los aragoneses, para informarle de la nueva resolución del Consejo. Entusiasmado por las posibilidades que tenía enfrente, Boturini le presentó a Mayáns una lista

[61] Gibson y Glass, "Census"; Glass, "Survey"; Robertson, *Mexican Manuscript*; Gruzinsky, *Painting the Conquest;* Brotherston, *Book of the Fourth World*; *id.*, *Painted Books*; Mundy.

[62] AGI, Indiferente general, p. 398, Burriel a Juan y Santacilia, 26 de septiembre de 1748 (sin folio).

de sus proyectos para el futuro: un aparato crítico para aclarar el significado de muchas pinturas y manuscritos amerindios e interpretar los glifos y símbolos de la época de los dioses y los héroes; un ensayo sobre los errores de todos los historiadores europeos previos; un tratado sobre el origen de los amerindios; un proyecto masivo de traducción, que, si bien era costoso, trasladaría al castellano los escritos nahuas de los autores mesoamericanos más fidedignos. Boturini también le pidió consejos a Mayáns. ¿Cómo evitar las acusaciones de plagio? ¿Debía insistir en escribir sobre las épocas de los dioses y los héroes? En cuanto a la historia de la época de los hombres, ¿debía escribir un relato general o tan sólo ofrecer narraciones individuales para cada imperio? ¿A qué autores españoles no debía criticar para evitar ser acusado de antiespañol?[63] Esta carta fue el inicio de un fructífero intercambio entre Mayáns y Boturini, que a lo largo de los años llegó a ocupar varios volúmenes.

Mayáns respondió con rapidez. En febrero de 1747, le recomendó a Boturini que evitara las referencias a las épocas divina y heroica de Vico, así como todo análisis comparativo con la mitología grecorromana. Mayáns tenía muchas dudas sobre la utilidad de la historiografía de Vico y recomendó que Boturini se concentrara en los periodos para los cuales había acumulado mucha documentación escrita. Luego de eviscerar toda la propuesta historiográfica de Boturini, Mayáns ofreció algunos consejos prácticos. Decía que Boturini debía escribir historias generales, no particulares; que debía presentar un tratado sobre el origen de los amerindios para que la historia fuera "entretenida"; y, más importante aún, que debía buscar la publicación de las fuentes, incluso de aquellas que no podía interpretar, para que otros pudieran hacerlo después. Para evitar las acusaciones de antiespañol, Mayáns sugirió que evitara escribir un tra-

[63] AHM, vol. 80, Boturini a Mayáns, 10 de enero de 1747.

tado separado sobre las limitaciones de los historiadores previos: "Reprender de paso a algunos que entendieron mal [el pasado], allí será más propia su crítica; y como estas críticas se hallaran en diversas partes, serán menos odiosas no yendo jamás juntas".[64]

En los años siguientes, Boturini cumplió a medias el consejo de Mayáns. Si bien al final decidió concentrarse en el estudio de la etapa de los hombres al escribir un tratado sobre los calendarios mesoamericanos, para sentar las bases de una comprensión completa de los anales indígenas, Boturini permaneció comprometido con la filosofía de la historia de Vico. En marzo de 1747, le contestó a Mayáns, insistiendo en que "[las etapas de los dioses y los héroes] son la llave del remanente".[65] La terca insistencia de Boturini por dilucidar la historia de las etapas primera y segunda dio lugar a que Mayáns aconsejara nuevamente al italiano. La crítica especulativa que Boturini hacía de Livio y Dionisio de Halicarnaso sobre los orígenes del derecho romano, decía Mayáns, estaba ocasionando muchos chismes y críticas en la corte.[66]

Boturini respondió al consejo de Mayáns con silencio, y poco tiempo después de marzo de 1747, volvió a perder su nombramiento, lo que revelaba la profunda división que había en el Consejo. La posición que Boturini pensaba controlar con firmeza en diciembre de 1746 estaba, de hecho, vacante. Disgustados, los aliados de Boturini llevaron el caso ante el recientemente ungido rey Fernando VI (r. 1746-1759) para un arbitraje definitivo. En julio de 1747, el rey pronunció un veredicto que confirmaba a Boturini como real cronista de las Indias y ordenaba que se le regresara de inmediato su colección.[67] Pero ni siquiera después del fallo del

[64] AHM, vol. 142, Mayáns a Boturini, 4 de febrero de 1747.
[65] AHM, vol. 84, Boturini a Mayáns, 7 de marzo de 1747.
[66] AHM, vol. 142, Mayáns a Boturini, 10 de septiembre de 1747.
[67] AGI, Indiferente general, p. 398, conde de Montejo a Fernando Triviño

rey se compusieron las cosas. Los aragoneses todavía lograron bloquear las repetidas solicitudes de Boturini por el puesto y el salario de magistrado en la Audiencia de Nueva España a fin de pagar a los escribas, pintores y traductores que necesitaba para llevar a cabo la nueva historia. Además Boturini nunca recuperó su colección. Sea como fuera, Boturini permaneció ocupado durante esos meses de incertidumbre, completando los primeros de los 15 volúmenes propuestos, un tratado sobre los calendarios y la cronología mesoamericanos que finalmente pondría orden a las tantas referencias confusas a fechas mesoamericanas en fuentes tanto españolas como indígenas. En julio de 1748, retomó el contacto con Mayáns, y hasta abril de 1749, Boturini y Mayáns realizaron un intercambio epistolar semanal que intentaba mejorar la *Ciclografía*, el tratado de Boturini sobre la cronología mesoamericana.[68]

El tratado de Boturini resultó técnicamente complejo pero perspicaz. Comenzó mostrando cómo evolucionaron los calendarios mesoamericanos. Sostenía que los amerindios primero habían dividido el año observando las estaciones. Sin embargo, poco a poco empezaron a poner atención a los ciclos de las estrellas. En este punto, Boturini trató de mezclar los postulados de Vico con los del abad Noël-

(en donde se solicita el expediente judicial de Boturini y la *Idea* de Boturini), 31 de mayo de 1746; Fernando Triviño a conde de Montejo (entregando el expediente, con excepción de la *Idea* de Boturini), 1 de junio de 1746; Resolución final del rey sobre el expediente de Boturini, 10 de julio de 1747. Parece que Triviño, miembro del Consejo de Indias y aliado de Boturini, emprendió la iniciativa de enviar el caso al rey alegando que las determinaciones del Consejo respecto a Boturini habían sido "irregulares y caprichosas". Triviño añade que el Consejo había vacilado y cambiado su posición.

[68] La *Ciclografía* fue anotada y publicada en 1949 por Manuel Ballesteros Gaibrois bajo el título de *Historia general de la América septentrional*. He usado la segunda edición publicada en 1990 por la Universidad Nacional Autónoma de México. Prefiero el título *Ciclografía* al de *Historia general* porque éste es el nombre que Boturini mismo usó en su correspondencia con Mayáns, y porque *Historia general* era el título de todo el proyecto que incluía varios volúmenes.

Antoine Pluche, quien en 1742 había dicho que los símbolos del zodiaco cifraban la historia de importantes acontecimientos agrícolas y sociales en el mundo del Mediterráneo. Boturini sostenía que los mexicanos habían desarrollado un "zodiaco" de 15 constelaciones, que llevaban los nombres de deidades, y que hacían referencia a importantes transformaciones sociológicas e históricas. Boturini ya había dedicado grandes secciones de su libro anterior, la *Idea*, a reconstruir la historia social de Mesoamérica mediante una exégesis de la información histórica codificada en los nombres de las deidades mesoamericanas.[69]

Fue en el proceso de recopilación de pruebas sobre la evolución de los calendarios mesoamericanos cuando Boturini cometió su primer error grave: emprendió un ataque contra la persona y los escritos del jesuita José de Acosta, autor de la influyente obra *Historia natural y moral de las Indias*. El error no radicaba en el ataque en sí mismo, que pasó desapercibido, sino en lo que revelaba de la psique de Boturini. Por primera vez, a sus seguidores no les gustó lo que vieron y comenzaron a reflexionar sobre la consecuencia para España de apoyar a una persona que parecía estar loca. Comenzaron a retirarse luego de años de haberle brindado a Boturini su apoyo constante.

En 1590, Acosta había dicho que era dudoso que los amerindios supieran cómo ajustar sus calendarios a la duración real del año (365.25 días). Más importante aún, Acosta también alegaba que los amerindios mexicanos, a diferencia de los de Perú, no habían contado sus meses usando ciclos lunares, porque sus meses duraban 20 y no 30 días.[70] Sin embargo, Boturini pensaba que los amerindios habían desarrollado maneras de ajustar sus calendarios (por ejemplo, añadiendo años bisiestos). Curiosamente, y pese a todas las pruebas en contrario, también pensaba que

[69] Boturini, *Historia general*, cap. 5. Véase también Pluche.

[70] Acosta, *Historia natural*, libro 6, caps. 1-2.

los amerindios de Mesoamérica tenían meses lunares pues, según él, el conocimiento evolucionaba de manera gradual y mediante la acumulación empírica. Boturini consideraba que los amerindios forzosamente debían haber observado los ciclos de la Luna a medida que acumulaban pruebas sobre el movimiento del Sol. De hecho, había indicios de que los nativos alguna vez habían organizado sus meses según los ciclos lunares; la palabra *metzli*, que significa mes en nahua, también era el nombre que los nativos le daban a la Luna. Además, en 1699-1700, el viajero italiano Gemelli Careri (véase pp. 397-400) había publicado una rueda caléndrica indígena que tenía referencias misteriosas a los ciclos de la Luna. Boturini concluyó que el mes mexicano de 20 días tenía que ajustarse de algún modo al ciclo lunar de 30 días, una propuesta que, para que funcionara, requería una proeza matemática más complicada que buscarle la cuadratura al círculo.[71] A pesar de que todas las pruebas parecían indicar que estaba equivocado, Boturini se aferró a su hipótesis. Además, concluyó que tras las negaciones de Acosta había un insulto a la capacidad de observación de los amerindios, y dedicó una sección completa de la *Ciclografía* a cuestionar la credibilidad de toda la obra histórica de Acosta.[72] Boturini se propuso restar credibilidad a la versión que Acosta tenía de la historia de México al demostrar la superficialidad de las fuentes del jesuita que, según identificó usando como apoyo a Torquemada, era un solo documento indígena poco confiable (el manuscrito Durán-Tovar). Boturini también criticó el relato de los calendarios incas que hacía Acosta, citando a Garcilaso de la Vega el Inca para demostrar que los incas habían basado sus ciclos mensuales en el Sol y no en la Luna.[73]

[71] Burriel a Mayáns, 30 de agosto de 1748, y 13 de septiembre de 1748, en Mayáns, *Epistolario II*, pp. 407-408.

[72] Boturini, *Historia general*, p. 53.

[73] *Ibid.*, pp. 54-55.

Cuando el jesuita Burriel, hasta entonces uno de sus más fieles seguidores, leyó el nuevo manuscrito de Boturini y observó los tenaces esfuerzos de éste por demostrar que los ciclos mensuales mesoamericanos eran de hecho lunares, comenzó a dudar de sus credenciales y la fiabilidad del italiano.[74] No fue que Burriel pensara que Boturini estaba atacando a Acosta para desprestigiar a los jesuitas, como posteriormente repetiría Boturini. Lo que Burriel temía era que Boturini estuviera desvariando. Burriel había visto cómo Boturini había acosado durante meses a los matemáticos y astrónomos de la corte pidiéndoles pruebas de que un ciclo de 20 días pudiera de alguna manera vincularse con los ciclos lunares.[75] En septiembre de 1748, Burriel comenzó a cuestionar si era acertado respaldar al italiano. Burriel le confió al matemático de la corte, Juan y Santacilia, que si se dejaba solo a Boturini, éste a la larga podría producir un relato que sería el hazmerreír de Europa. Burriel le escribió a Mayáns con el temor de que la obra de Boturini resultara ser como las falsas placas de plomo "descubiertas" en Granada a fines del siglo XVI que narraban la fundación de la Iglesia española por parte del apóstol Santiago. Los plomos de Granada habían provocado la vergüenza de España y la risa de autores europeos como Pierre Bayle (1647-1706), quien se había burlado de la credulidad y el patriotismo ciego de los historiadores españoles.[76] Burriel en su correspondencia con Mayáns sopesaba los costos de su apoyo a Bo-

[74] El que se haya vuelto una obsesión puede confirmarse en la correspondencia de Boturini con Mayáns. Véase AHM, vol. 84, Boturini a Mayáns, 18 de enero de 1749. Boturini proyecta los comentarios de Burriel como parte de una defensa del prestigio de Acosta, orquestada por los jesuitas. Decía que en su obra Acosta "recibirá su merecido". El 15 de febrero de 1749, Boturini le promete enviar a Mayáns un tratado sobre "lunaciones" en donde "terminaré de darle palos"a Acosta.

[75] Burriel a Mayáns, 27 de agosto de 1746, en Mayáns, *Epistolario II*, p. 298.

[76] Bayle, vol. 2, pp. 74-75 (entrada sobre el historiador español Nicolás Antonio).

turini: "¿Cómo hemos de salvar que los monumentos [que constituyen la colección de Boturini] no se pierdan [en España] y que [al mismo tiempo] tampoco apoyemos a que se publiquen nuevos absurdos?"[77] Burriel se enfrentaba con un dilema. Si la corte retiraba su apoyo, el italiano llevaría su colección y sus ideas a otras cortes europeas, y si, después de todo, presentaba una obra valiosa, otro país se llevaría los aplausos, y España perdería prestigio y la colección de Boturini. El patriotismo de Burriel pudo más que su lealtad personal a Boturini, y recomendó que Juan y Santacilia propusiera en su informe oficial que la Corona le extendiera sólo un apoyo condicionado a Boturini. Burriel sugirió que al italiano debía pagársele un salario, que debía ser revalorado una vez concluido el trabajo. Si los esfuerzos de Boturini resultaban confiables, España cosecharía la gloria. Sin embargo, si se encontraba que no tenían ningún valor, España se quedaría con la colección de Boturini en restitución de su salario pagado.[78]

Sin embargo, más allá de su obsesión por los ciclos lunares, la *Ciclografía* de Boturini fue una obra competente. Puso orden a unos 200 años de confusión europea acerca de los calendarios mesoamericanos. Hasta entonces, todos los autores habían postulado su propia lista y orden de los signos caléndricos para días, meses y años. Además, había muchas versiones acerca de con qué signo y en qué fecha comenzaba el año mexicano, y de cómo los amerindios habían ajustado sus calendarios. Boturini planteaba cinco puntos. Para explicar las versiones en apariencia contradictorias del nombre del año al inicio del ciclo de 52 años, el "siglo" mesoamericano, Boturini decía que los siglos amerindios en realidad formaban parte de ciclos mayores de

[77] Burriel a Mayáns, 13 de septiembre de 1748, en Mayáns, *Epistolario II*, p. 408.

[78] AGI, Indiferente general, p. 398, Burriel a Juan y Santacilia, 26 de septiembre de 1748 (sin folio).

208 años. Cada ciclo de 52 años comenzaba dentro del ciclo mayor con uno de cuatro signos posibles para el año. Asimismo, afirmaba que cada grupo étnico prefería diferentes signos principales por año. Para explicar las referencias contradictorias a los mecanismos de ajuste de los calendarios y las distintas versiones del orden de los meses y la fecha en que comenzaba el año, Boturini postuló la existencia de dos calendarios distintos, uno civil y otro ritual, cada uno de los cuales contenía una serie mensual idéntica, pero con comienzos ligeramente distintos. El calendario cívico siempre empezaba en la fecha correspondiente al 1° o 2 de febrero y se ajustaba añadiendo un día cada cuatro años. El calendario ritual, en cambio, tenía una fecha de inicio móvil y se ajustaba de manera diferente, es decir, intercalando 30 días al final de cada ciclo de 52 años. Boturini sostenía que de esta manera se podían aclarar las múltiples referencias confusas a fechas y calendarios indígenas en las fuentes españolas, y proporcionó cuadros para convertir las fechas amerindias en fechas europeas.[79]

Este trabajo extraordinariamente complejo, al que Mayáns contribuyó bastante, estuvo destinado a no salir a la luz. Tampoco le ayudó a Boturini a obtener su salario vencido o el tan añorado nombramiento como magistrado de la Audiencia de la Nueva España. No hay una explicación simple del frío recibimiento que tuvo el manuscrito de la *Ciclografía*. Hasta su terminación en abril de 1749, el manuscrito pasó por tres evaluaciones diferentes, lo que da fe de que había cierto escepticismo sobre la calidad de los estudios de Boturini. El Consejo envió en primer momento la *Ciclografía* a uno de los aliados de Boturini, el magistrado José Borrull, quien había escrito el informe original del Consejo sobre la *Idea*. A Borrull le pareció apropiado pedirle ayuda a Mayáns y le solicitó que escribiera una evaluación para él.

[79] Boturini, *Historia general, passim.*

Mayáns ofreció una vehemente defensa de la fiabilidad y lealtad del italiano. Si bien había muchos que no le creían a Boturini cuando afirmaba que él había sido el primero en observar la precisión de los calendarios mesoamericanos, Mayáns llamaba a los escépticos a no descartar al italiano. No podía negarse, decía Mayáns, que los españoles habían mostrado poco interés en el estudio de los territorios y los pueblos que encontraron. En cuanto a la acusación de que Boturini era un enemigo de España porque su narración insinuaba las brutalidad del régimen colonial, al destacar el contraste entre la pasada grandeza de los amerindios de Mesoamérica y Perú y su desgraciado estado actual, Mayáns sostenía que los españoles se equivocaban al tratar de ocultar el hecho de que España le hizo a los amerindios lo mismo que los turcos les hicieron a los griegos: bajarlos de un estado elevado a un estado inferior de civilización.[80]

Esta evaluación no provocó mucha simpatía y, en junio de 1749, la *Ciclografía* fue a manos del cosmógrafo real, el jesuita Pedro Fresnada, para que hiciera una nueva revisión. Luego de varios meses, Fresnada aprobó los aspectos técnicos de la obra, pero se negó a responder por la exactitud de las premisas diciendo que él no era experto en antigüedades amerindias.[81] De este modo, en agosto de 1749, la *Ciclografía* fue a dar a un tercer árbitro, el cronista real de las Indias, Miguel Herrero de Ezpeleta.[82] Parece que pasó bien por este nuevo analista, porque finalmente fue aprobada en octubre de 1749.[83] Pero nunca llegó a las prensas.

[80] AHM, vol. 39, Borrull a Mayáns, 3 de mayo de 1749. Para diversos borradores del informe, véase AHM, vol. 645, "Papeles varios de Mayáns". El informe lo publicó Mayáns en 1773 como "Carta a Félix Yáñez de Lima"; véanse esp. pp. 390 y 391.

[81] AHM, vol. 84, Boturini a Mayáns, 7 de junio de 1749; AGI, Indiferente general, p. 398; Fresnada, "Parecer", 6 de agosto de 1748 (sin folio).

[82] AHM, vol. 84, Boturini a Mayáns, 30 de agosto de 1749.

[83] En una carta a Mayáns fechada el 27 de septiembre de 1749, Boturini anunció que después de haber sido aprobada por Herrero de Ezpeleta, su

Hasta su muerte en julio de 1755, Boturini luchó sin éxito por publicar su *Ciclografía*. ¿Por qué?

He argumentado que el debate provocado por las obras de Boturini en España fue en esencia una disputa acerca de la mejor estrategia para defender la nación. Para Mayáns, Borrull y Burriel, tres de los más incondicionales aliados de Boturini, la mejor defensa consistía en aceptar abiertamente los errores pasados y adoptar formas de erudición que aprovecharan tradiciones académicas locales, particularmente el enfoque humanista-filológico que representaba Boturini. En cambio, para los aragoneses, el patriotismo significaba adoptar el nuevo abordaje académico extranjero, rechazando al mismo tiempo las críticas abiertas a los errores coloniales españoles. Si bien los aragoneses también rechazaban a Boturini por razones epistemológicas e historiográficas, su principal confrontación con él consistió en las críticas a España implícitas en su razonamiento. De esas dos estrategias, la que propugnaban Burriel, Borrull y Mayáns inicialmente ganó la batalla. La *Idea* fue publicada y Boturini fue nombrado cronista real de las Indias, a pesar de todos los obstáculos que le habían puesto los aragoneses. Sin embargo, Boturini no se percató de que su obsesión por la naturaleza de los meses mesoamericanos estaba debilitando su apoyo en la corte. Además, en 1750, falleció su aliado más cercano en el Consejo de Indias, el magistrado Borrull. Si bien Nasarre también murió el año siguiente, los aragoneses continuaron oponiéndose a Boturini como grupo, esta vez bajo el liderazgo de un miembro del Consejo llamado Bamfi.[84] Finalmente, Boturini también logró alienar

Ciclografía iba a ser enviada a un cuarto árbitro. Pero el 4 de octubre de 1749, Boturini declaró que el Consejo finalmente le había dado permiso para publicarla; véase AHM, vol. 84.

[84] AHM, vol. 57, Boturini a Mayáns, 5 de diciembre de 1750 (en donde anuncia la muerte de Borrull), y 17 de abril de 1751 (en la que culpa a la muerte de Nasarre por la recepción negativa que tuvo la edición de las

a Mayáns. En septiembre de 1751, Boturini alentó a sus amigos para escribir panfletos polémicos en contra de Feijóo, supuestamente para reafirmar la imagen de Mayáns en la corte. Mayáns enfureció porque lo único que podría lograr era dañarlo. Mayáns le reprendió a Boturini porque la mejor manera de sobrevivir en la corte era el pasar desapercibido.[85] A raíz de este incidente, la correspondencia entre Boturini y Mayáns cesó. Según Mayáns, Boturini era responsable de sus propios problemas. En 1751, comentó Mayáns al bibliotecario Martínez Pingarrón que "Boturini se merecía los efectos de la persecución", porque de haber seguido su consejo de disimular, los aragoneses no lo hubiesen atosigado.[86] Si bien había crecido como cortesano, Boturini carecía de las habilidades necesarias para tener éxito en un ambiente caracterizado por conspiraciones y puñaladas traperas. "La pobreza lo mató", declaró Mayáns en septiembre de 1755 cuando Burriel le informó de la muerte de Boturini.[87]

La historia de la recepción de los trabajos de Boturini en España sugiere más de lo que aparenta. Lejos de ser un rechazo ciego de Vico por parte de los cortesanos decadentes e ignorantes, como nos han dado a entender Venturi y Badaloni, la recepción en España revela un medio intelectual animado y complejo, perfectamente capaz de llevar a cabo análisis sofisticados. En última instancia, Boturini fue

comedias de Cervantes hechas por Navarrete). Acerca de Bamfi como la principal fuerza opositora en el Consejo, véase AHM, vol. 57, Boturini a Mayáns, 18 de septiembre de 1751 (en donde Boturini denuncia a Bamfi por conspirar durante muchos años y jura cruzarlo con una espada).

[85] AHM, vol. 57, Boturini a Mayáns, 2 de octubre de 1751 (en donde Boturini admite la necesidad de cambiar y le pide a Mayáns que no lo abandone).

[86] Mayáns a Martínez Pingarrón, 18 de septiembre de 1751, en Mayáns, *Epistolario VII*, pp. 373-374.

[87] Mayáns a Burriel, 6 de septiembre de 1755, en Mayáns, *Epistolario II*, p. 604.

derrotado por sus propios errores, pues logró alienar a sus aliados clave cuando más los necesitaba. Más importante aún, la recepción que se le dio a la obra de Boturini muestra que había dos estilos distintos de erudición patriótica que se disputaban la atención del público español. Por un lado, los aragoneses, quienes controlaban importantes instituciones culturales como la Real Biblioteca y el influyente *Diario*, proponían adoptar la modernidad extranjera y rechazaban la crítica pública de España. Por el otro, escritores como Mayáns afirmaban que los eruditos españoles no debían tenerle miedo a denunciar los errores pasados. Sin embargo, rechazaban adoptar las modas intelectuales extranjeras y alegaban que la manera de reconstruir la antigua gloria de España era aprovechando la rica historia del humanismo español.

Los imperios se ganan o se pierden en luchas de nomenclaturas y memorias

La insistencia de Boturini de que una historia *nueva* basada en fuentes *nuevas* debía remplazar a la vieja historiografía colonial disfrutó de amplia aceptación en España, muy a pesar de los aragoneses. Los llamados públicos en España para crear una nueva historiografía que remplazara a la vieja, que supuestamente estaba plagada de suposiciones erróneas y falsas representaciones, precedieron por muchos años a las obras de De Pauw, Raynal y Robertson. La crítica parcial de la historiografía española de las Indias comenzó tal vez con Andrés González de Barcia (1673-1743), una figura influyente, miembro del Consejo Real y del Tesoro Real y magistrado del Consejo de Castilla y del Consejo de Guerra. Durante las décadas de 1720 y 1730, Barcia realizó la edición de los clásicos españoles de los siglos XVI y principios del XVII sobre la historia del Nuevo Mundo que durante

mucho tiempo habían sido raros o inaccesibles, una tarea que fue completada por un sobrino suyo del mismo nombre en la década de 1740.[88]

La empresa editorial de Barcia formaba parte de un esfuerzo mayor de círculos tanto oficiales como privados para volver a familiarizar a los públicos nacional y extranjero con la erudición española del siglo XVI, un siglo que muchos suponían reflejaba de mejor manera los logros intelectuales de España. Barcia fue uno de los miembros fundadores de la Academia Española (de la Lengua) creada en 1711 por la nueva dinastía borbona para recuperar parte del prestigio que el español había disfrutado como lengua de la ciencia.[89] Juan de Iriarte (1701-1771), uno de los miembros principales de la Academia, hizo explícita la política oficial cuando dijo en 1747 que la prioridad de los intelectuales debería ser

[88] A continuación se presentan algunos de los títulos que editó Barcia: *Décadas* (1725-1730) de Herrera; *La Florida* (1723), *Comentarios reales de los incas* (1723) e *Historia general del Perú* (1722) de Garcilaso; *Monarchía indiana* (1723) de Torquemada; *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1729) de Gregorio García; *Historia de la conquista de México* (1732) de Antonio de Solís; *La Araucana* (1733) de Alonso de Ercilla; *Historia del Almirante Colón* (1749) de Fernando Colón; *Cartas de relación* (1749) de Cortés; *Sumario de la natural historia de las Indias* (1749) de Gonzalo Fernández de Oviedo; *Relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez* (1749) y *Comentarios* (1749) (sobre la conquista del Río de la Plata) de Álvar Núñez Cabeza de Vaca; *Historia de las Indias y de la conquista de México* (1749) de Francisco López de Gómara; *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1749) de Agustín de Zárate; y *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1749) de Francisco de Xérez. Aún está pendiente un estudio sobre Barcia. Una visión general, aunque incompleta, de Barcia puede encontrarse en Andrés. Ni siquiera existe una buena bibliografía de su obra. La entrada sobre Barcia en Aguilar Piñal, vol. 4, pp. 279-282, es incompleta. No obstante, muestra que Barcia comenzó su carrera editorial como dramaturgo. La edición que Barcia hizo de las obras de Colón, Cortés, Oviedo, López de Gómara, Cabeza de Vaca, Zárate y Xérez apareció de manera póstuma en Madrid en 1749 bajo los auspicios del sobrino de Barcia, quien llevaba el mismo nombre. La edición de 1749 apareció como una colección de tres volúmenes bajo el título de *Historiadores primitivos de Indias*.

[89] Cotarelo y Mori, "Fundación de la Academia española".

"dar noticia de nuestros más clásicos autores... componer apologías de la lengua patria en vindicación de las calumnias extranjeras, que hasta nacionalidad le niegan, haciéndole africana o asiática algunos, circunscribiendo otros a uno o dos el número de nuestros autores, y afirmando que toda la ciencia de España se reduce a dos coplas y cuatro silogismos. Y aspira, por último, a que la Academia se emplee también en hacer elogio de los grandes y esclarecidos varones de nuestra patria, resucitando sus memorias".[90] La mayoría de los letrados españoles a lo largo del siglo XVIII compartían las prioridades editoriales de Barcia e Iriarte. Intelectuales como los hermanos Rafael y Pedro Rodríguez Mohedano hicieron un llamado a la nación en 1769 para no dejar que sus glorias pasaran inadvertidas, por haber sido "olvidadas incluso por sus connacionales, pues no era sorprendente que los extranjeros las dejaran de lado, ya sea por ignorancia, disimulo o silencio".[91] Para refutar la observación de Montesquieu de que los libros y las bibliotecas españolas tenían "novelas de un lado y escolásticas del otro, [lo que revela que] todo [fue] reunido por algún enemigo secreto de la razón humana", José Cadalso (1741-1782), un típico representante de la llamada Ilustración española, argumentó en 1772 que "la acusación de que nuestros libros se limitan a novelas y tratados escolásticos es infundada". Cadalso insistía que si se comparaban las fechas de publicación de los libros españoles y franceses en todo tipo de disciplinas incluidas las lenguas muertas, la retórica, las matemáticas, la navegación, la teología y la poesía, se vería claramente que los autores españoles no sólo eran más numerosos y meritorios sino también más antiguos.[92] Los sabios trabajaron incansablemente para res-

[90] Iriarte citado en Cotarelo y Mori, *Iriarte y su época*, p. 16.

[91] Rodríguez Mohedano citado en Mestre, "Imagen de España", p. 63.

[92] Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), en Gibson (ed.), *Black Legend*, p. 115; Cadalso, p. 167.

catar del olvido los logros intelectuales del pasado de España. Editaron y publicaron cientos de obras, con tal éxito y apoyo que, en palabras de Ivy Lilian McClelland, "una bibliografía realmente amplia de publicaciones [de ediciones y reimpresiones de antiguas obras españolas en el siglo XVIII] formaría una recopilación tan grande que necesitaría todo un volumen, y la historia de las ediciones escolásticas en ese siglo, otro".[93]

Los eruditos a menudo publicaban largas genealogías patrióticas que ubicaban descubrimientos clave de las nuevas ciencias europeas en el Renacimiento español, y los botánicos y naturalistas expedicionarios se consideraban herederos de los famosos historiadores naturales españoles del siglo XVI Francisco Hernández, Nicolás Monardes *(ca.* 1512-1588), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y Acosta.[94] Los neoclásicos fanáticos, que querían extirpar toda huella del teatro barroco de los escenarios y a quienes el público consideraba "afrancesados", desarrollaron sus propias reformas estéticas dentro del marco de una vuelta a corrientes olvidadas del drama español del Renacimiento.[95] Por ejemplo, Nasarre, némesis de Boturini, era un ardiente seguidor de la tragedia y la comedia neoclásica francesa. Pero también estaba cansado de las continuas quejas de los italianos y los franceses acerca de la falta de verosimilitud y total indiferencia por las unidades de tiempo, acción y espacio que supuestamente caracterizaban al drama barroco español. Particularmente indignado por la aparición en París en 1738 de un periódico dedicado al análisis y la crítica del teatro español, Nasarre editó muestras de las obras teatrales de Cervantes, *Ocho comedias y ocho entremeses* (1615), para demostrar que Cervantes ya había criticado el teatro barroco español usando términos neoclá-

[93] McClelland, pp. 122-123.

[94] Peset y Lafuente, "Ciencia e historia"; Pascual.

[95] Caso; McClelland, pp. 23-26.

sicos. Según Nasarre, el teatro barroco era una desviación de la larga tradición nacional neoclásica que se había basado rigurosamente en las reglas de la *Poética* de Aristóteles y del teatro latino de Plauto y Terencio. De acuerdo con Nasarre, el teatro español había anticipado todos los postulados teóricos de Molière y Corneille. De igual forma que Petrarca se había basado en los poetas medievales catalanes, aragoneses y provenzales, decía Nasarre, Molière y Corneille habían recurrido a los dramaturgos españoles del siglo XVI.[96]

Buscando recuperar el glorioso pasado español, los eruditos españoles paradójicamente también pretendieron reclamar para la patria la gloria de los árabes. Si bien poco o nada se ha escrito sobre la historia del orientalismo español del siglo XVIII, es claro que los letrados encontraron en los logros intelectuales y técnicos de los árabes de la España del medioevo aliados con los que podían rechazar los ataques de Europa del norte al pensamiento español.[97] Hubo numerosos llamados durante el siglo XVIII a reintroducir la enseñanza del árabe como idioma culto en las universidades.[98] Toda defensa de España contra los ataques de Europa del norte también incluía la sección obligada de los grandes logros intelectuales de los árabes.[99] Además, los primeros

[96] Nasarre (sin folio).

[97] *Ibid.* (sin folio, pero corresponde a la p. 15).

[98] Sierra Nava-Lasa, pp. 28-29 (sobre los esfuerzos de Martín Sarmiento por introducir la enseñanza del árabe como parte de una gran reforma de las universidades españolas). Mayáns incluyó los estudios del siglo XVII de Bernardo José de Aldrete en las influencias del árabe en la lengua española en *Orígenes de la lengua española por varios autores* (Madrid, J. de Zúñiga, 1737).

[99] Cavanilles, p. 129 (en donde Cavanilles no sólo alaba los logros de los árabes, sino que también afirma que el hecho de que hubieran vivido en España durante ocho siglos los convirtió en españoles). Véanse también los volúmenes del 12 al 15 de la *Historia crítica* de Masdeu, que están dedicados a la España árabe. Incluso Juan Pablo Forner, quien denunció la ignorancia árabe como la fuente de la corrupción del conocimiento griego y el origen de la decadente escolástica europea, encontró tiempo para alabar a los árabes "españoles" por su contribución a las ciencias naturales y matemáticas. Véase Forner, pp. 42-52, 62.

estudios serios de la historia intelectual árabe en la península ibérica se realizaron en el siglo XVIII bajo la dirección de Michel Gharcieh Al-Ghaziri, un clérigo cristiano maronita que tenía el nombre hispano de Miguel Casiri García (1710-1791). Entre 1760 y 1770, Casiri editó la *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, una bibliografía anotada de los manuscritos árabes en la biblioteca de El Escorial.[100] La erudición de los árabes y del Renacimiento español se convirtió en una fuente interminable de inspiración y orgullo para los hombres de letras del siglo XVIII en su lucha por silenciar las cada vez más ruidosas críticas de Europa del norte sobre el pensamiento español.

Por lo tanto, no es sorprendente que Barcia se haya embarcado en una vasta labor editorial para recuperar antiguas y raras fuentes sobre los territorios y los pueblos del Nuevo Mundo. Barcia tenía en muy alto concepto la erudición española del pasado amerindio. En su nueva edición de *Monarchía indiana* (1615) de Torquemada, por ejemplo, decía que la obra del franciscano era un trabajo ejemplar, producto de años de esfuerzo desinteresado y concienzudo. Mediante una cuidadosa recopilación de los manuscritos originales y de unas cuantas copias que habían sobrevivido a la pérdida de la mayor parte de la primera edición en un naufragio, Barcia restauró secciones de la *Monarchía* que habían sido eliminadas.[101] La nueva edición de Barcia de la obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607) de Gregorio García también ejemplificaba su satisfacción con la calidad de las ideas de los anticuarios españoles del siglo XVII sobre el Nuevo Mundo. El tratado de García sobre los orígenes de los amerindios era una obra de profundidad filosófica, sostenía Barcia. García buscó entender no tanto el camino seguido por los amerindios para llegar a América, sino el

[100] Breydy; Casiri.

[101] Barcia, "Proemio", en Torquemada, *Primera*. El libro, de hecho, apareció en 1725, cuando fue escrito el *proemio*.

porqué los indios, a pesar de haber llegado hacía mucho tiempo a América, fueron encontrados por los europeos suspendidos en el pasado, aferrados a costumbres singulares que ya se habían extinguido de la faz de la tierra.[102] García resolvió el misterio mucho antes que Buffon o De Pauw. Anticipándose con mucho a los ilustrados franceses y flamencos, García sostuvo que los amerindios se habían degenerado para adaptarse al clima y las condiciones del Nuevo Mundo.[103] Satisfecho con la erudición y profundidad filosófica de García, a Barcia le pareció adecuado agregar sólo unas cuantas notas y comentarios.[104]

Sin embargo, esta satisfacción con la historiografía española se convirtió en angustia patriótica cuando Barcia hizo frente al estado de la erudición española sobre la historia de las Indias *después* de la Conquista española. Él creía que la negligencia historiográfica y las ineptas políticas editoriales habían contribuido a que España perdiera sus colonias ante las potencias europeas rivales, algunas de las cuales habían publicado historias engañosas en las que afirmaban tener precedencia histórica sobre los descubrimientos españoles y designaban con nomenclatura extranjera los lugares que los españoles habían nombrado primero.[105] Barcia decía que nombrar los lugares era el primer paso hacia la posesión colonial real.[106] En un tratado en el que pretendía reconstruir la historia de la colonización española de Flori-

[102] Barcia, "Proemio", en García, *Origen* (sin foliación).

[103] García, *Origen*, libro 2, cap. 4, sec. 2, pp. 56-57; sec. 7, p. 64; y cap. 5, *passim* (pp. 68 ss). Sobre esas ideas, véase Cañizares Esguerra, "New World, New Stars".

[104] García, *Origen*, libro 4, cap. 24.

[105] Barcia, *Ensayo cronológico*. Barcia escribió el *Ensayo cronológico* bajo el seudónimo de Gabriel Cárdenas Cano, uno de los muchos que usó durante su carrera. En la "Introducción a el ensaio cronológico para la historia general de la Florida" (sin folio), Barcia acusó a la obra *Historia de Enrique VII* (1622) de *sir* Francis Bacon de promover la idea de que Sebastián Cabot había sido el primer europeo en desembarcar en Florida.

[106] Barcia, "Introducción al ensaio cronológico" (sin folio).

da para reafirmar la toponimia colonial española y detener la pérdida simbólica de este territorio a manos de ingleses, holandeses, franceses, suecos y daneses, Barcia sostenía que *La Florida* (Lisboa, 1605) de Garcilaso, si bien era un primer paso positivo hacia la historia de la colonización española de la península, tenía muchas debilidades, incluido el limitado acceso a las fuentes.[107] Basado en numerosos archivos recientemente descubiertos, Barcia trató de reconstruir las nomenclaturas originales que los españoles habían usado en Florida. Esta preocupación por la pérdida simbólica y real de las fronteras coloniales españolas ante otras potencias europeas también se manifestó en los esfuerzos de Barcia por compilar bibliografías sobre la historia de la colonización europea de Asia Oriental y el Nuevo Mundo. La nueva edición que Barcia realizó de *Epitome de la biblioteca oriental y occidental* (1629) de Antonio León Pinelo fue un trabajo que transformó el original; la exigua bibliografía de 143 páginas de bolsillo de León Pinelo sobre viajes europeos a las Indias Orientales y Occidentales se convirtió en las manos de Barcia en una edición folio de tres volúmenes.[108]

La crítica original de Barcia a la historiografía española de la expansión colonial no tardó en generalizarse y abarcar también las interpretaciones sobre el periodo prehispánico. Cuando Boturini publicó su *Idea*, había un creciente descontento con la supuesta negligencia española por estudiar la historia del Nuevo Mundo. En 1751, el cronista real de las Indias, el benedictino Martín Sarmiento (1695-1772), declaró que como resultado de una completa falta de interés en las historias natural y civil de las Indias, España estaba perdiendo sus territorios coloniales a manos de otras potencias europeas, tanto simbólicamente como en los hechos. En una propuesta para completar un gran estudio geográfico de la

[107] *Ibid.*
[108] León Pinelo.

España imperial escrita en 1751, Sarmiento decía que era necesario revisar la cartografía, la botánica y la historiografía españolas para competir en la lucha internacional por la nomenclatura. Debido a la negligencia española, afirmaba, los nombres de lugares, plantas y la cronología de los descubrimientos estaban siendo cambiados todos los días en los mapas, taxonomías e historias publicados por las potencias rivales.[109]

Esta crítica sarmentina a la negligencia española es curiosamente la misma que los franceses desde hacía mucho venían enfatizando: la total ignorancia de España sobre sus propios territorios coloniales. Durante mucho tiempo, los franceses habían afirmado que Hispanoamérica era un territorio apenas explorado, en gran medida porque los españoles en vez de estudiarlo se habían dedicado a saquearlo. Por ejemplo, en 1714, Louis Feuillée sostuvo que Hispanoamérica era "una tierra vasta de la cual deberíamos saber más pero que sigue casi desconocida".[110] Los editores de la traducción al francés de 1744 de la obra de Garcilaso acusaron a España de su falta de curiosidad filosófica y expresaron su asombro de que La Condamine hubiera sido el primero en describir la planta quinina. Los editores dijeron: "Esto [solo] es suficiente para hacernos ver a Perú como una tierra donde las ciencias aún no han penetrado". Condenaron, de manera explícita, a España por haber abandonado "regiones del mundo donde es posible hacer descubrimientos en todas las áreas del conocimiento".[111] Este estado de cosas no sorprendió a los franceses, quienes pensaban que los españoles eran supersticiosos y brutos. Por ejemplo, en 1771 Zacharie de Pazzi de Bonneville, quien paradójicamente defendía el valor de los testimonios historiográficos

[109] Sarmiento, p. 85 ss.

[110] Feuillée, "Epitre", *Journal* (1714) (sin folio).

[111] "Préface du second volume", en Garcilaso de la Vega, *Histoire des Incas Rois du Pérou* (1744), vol. 2, pp. iv y v.

españoles del siglo XVI en contra de las críticas de De Pauw, preguntó con seguridad: "¿Alguien conoce otra nación, más embrutecida, más ignorante, más salvaje y más bárbara que España? Reto a esa persona a que la nombre".[112] Joseph La Porte sostuvo en 1777 que España era una tierra de gente supersticiosa interesada únicamente en la astrología judicial, cábala y otras "quimeras árabes" y que seguían ciegamente a Aristóteles, "cuya misteriosa filosofía, carente de sentido, se ajusta al gusto de los españoles".[113]

Este ataque sistemático a España como una frontera no europea, o como el "otro" en Europa, tomó a veces proporciones cómicas.[114] Sin embargo, en España estas caricaturas no hacían sonreír a nadie sino que generaban gran ansiedad, la cual creó la voluntad política para enviar muchas expediciones científicas. En la segunda mitad del siglo XVIII, la monarquía lanzó una cruzada para cartografiar las colonias y establecer fronteras claras con las otras potencias europeas, así como para catalogar los recursos botánicos y físicos del imperio. Incontables expediciones llegaron a América encabezadas por expertos extranjeros, o por españoles que habían estudiado en escuelas francesas y alemanas, para mejorar la producción de las minas introduciendo innovaciones técnicas; para desafiar el monopolio

[112] Pazzi de Bonneville, p. 61.

[113] La Porte, vol. 16, p. 94. El volumen 16 apareció en 1777.

[114] El apogeo de esta tendencia se alcanzó en 1783 cuando el artículo "Espagne" de Nicolas Masson de Morvilliers apareció en la *Encyclopédie méthodique*. Al describir a España como la nación más atrasada de Europa, Masson de Morvilliers preguntó retóricamente: "¿Qué le debemos a España? ¿Qué [conocimiento] ha [aportado] España a Europa en los últimos dos, cuatro, diez siglos? ¿Dónde están sus matemáticos, físicos, naturalistas, historiadores y filósofos?" La respuesta en España fue una ola de indignación, que llevó a una intensa actividad diplomática española para bloquear la publicación de la *Encyclopédie méthodique* incluso en Francia. Los españoles también escribieron defensas, incluidas, entre las más famosas, las de los eruditos valencianos Antonio de Cavanilles y Juan Pablo Forner. Véanse Masson de Morvilliers, pp. 556, 565-566; Cavanilles; Forner; Herr, pp. 219-230.

comercial de los comerciantes holandeses y británicos al descubrir clavo de olor y canela en los bosques tropicales de América; para recopilar información estadística e histórica a fin de reorganizar las colonias de una manera más racional; para crear instituciones educativas alternas a las universidades que capacitaran funcionarios públicos; y para ayudar a reformar la salud pública y así mejorar, dentro de un paradigma mercantilista, la economía.[115] Es claro que había una veta utilitaria detrás de esas expediciones con las que los Borbones de España luchaban por modernizar el imperio. Pero un fuerte trasfondo patriótico subrayaba todos los esfuerzos: la cartografía y la taxonomía ayudarían a darle nombres españoles a las plantas y lugares, y las nuevas expediciones probarían a los europeos del norte que los españoles eran observadores filosóficos confiables.[116]

La Real Academia de Historia y la historia del Nuevo Mundo, 1755-1770

Llamados a renovar la historiografía de las Indias también acompañaron esta patriótica cruzada. De hecho, uno de los hombres más cultos de España, el benedictino Martín Sarmiento, el mismo que insistía en que la batalla por conservar colonias era ganada por los que controlaban las nomenclaturas, fue nombrado por los Borbones en 1751 para revitalizar el moribundo puesto de cronista real de las Indias después de que dos historiadores previos, Luis de Salazar (quien permaneció en el puesto de 1691 a 1734) y Miguel de Herrero y Ezpeleta (quien lo hizo de 1736 a 1750), habían fracasado de manera lamentable. Mas, a pesar de su reputación como el mayor erudito vivo, Sarmiento también resultó bastante ineficiente, y renunció en 1755, alegando

[115] Cañizares Esguerra, "Spanish America".

[116] Pino y Guirao; Clément.

tener muchas otras responsabilidades. Entonces la Corona decidió que una institución, la Real Academia de Historia, en lugar de un individuo, haría mejor el trabajo[117] y, a partir de 1755, la Academia luchó para darle nueva vida a la historiografía del Nuevo Mundo.

Dos importantes debates metodológicos se llevaron a cabo dentro de la Academia. Los debates demuestran que España estaba al tanto de las corrientes historiográficas europeas dominantes del momento, pues la mayor parte de la crítica de la historiografía colonial española, expresada por personas como De Pauw, fue elaborada primero por miembros de la Academia.

El primer debate

El primer debate ocurrió en 1756, inmediatamente después de que la Academia obtuvo el título de cronista. Tres miembros estaban encargados de circular documentos en los que establecían su posición sobre cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: Ignacio de Hermosilla y Sandoval, Francisco de Ribera y José Marcos Benito. Los participantes en la discusión se centraron cuando menos en tres preguntas. ¿Debería la Academia compilar un atlas geográfico y una historia natural de las Indias antes de tratar de escribir una historia civil? ¿Debería la Academia basarse en las obras de los historiadores y naturalistas españoles previos o descartarlos del todo? Y, finalmente, ¿debería la Academia preocuparse por las antigüedades amerindias y las fuentes indígenas?

La primera pregunta con la que lidiaron los académicos provenía directamente de las ansiedades expresadas antes por Barcia y Sarmiento acerca de que España había perdido frente a las otras potencias europeas en una lucha sim-

[117] Acerca de la historia de la oficina desde que la fundó Felipe II a fines del siglo XVIII, véase Carbia.

bólica por las nomenclaturas y las memorias.[118] Hermosilla y Sandoval, también miembro del Consejo de Indias, insistió en que la Academia no debía preocuparse por la historia natural y debía escribir sólo una historia civil. Asimismo, sostenía que la Academia debía delegar la investigación de la historia eclesiástica, militar y política a tres miembros diferentes, quienes luego se reunirían para tejer juntos una sola narrativa general.[119] Francisco de Ribera, quien también era secretario del rey y matemático de la corte, sostenía más bien que la prioridad era realizar un censo de la geografía y la historia natural de cada colonia, ya que eso ayudaría a la Corona a evaluar sus recursos coloniales con precisión. Para Ribera, la "historia" era una interminable acumulación baconiana de datos sobre la historia natural. La única historicidad que Ribera permitía en su plan era que el censo de nombres de fronteras y unidades políticas y eclesiásticas debía incluir también los cambios con el paso del tiempo.[120] Por último, Marcos Benito, profesor de humanidades de la Universidad de Salamanca, concordó parcialmente con Hermosilla y Ribera y afirmó que se necesitaban urgentemente ambas historias, la civil y la natural.[121] A pesar de todo su apoyo para escribir una historia natural, Marcos Benito predijo que habría "muchos obstáculos para poder escribir con acierto la historia natural de las indias. Pero lo que se nos manda es que la saquemos de papeles, no que la

[118] Este aspecto del debate ha sido estudiado por Nava Rodríguez, cap. 10.

[119] ARAH, 9/4161, Hermosilla y Sandoval, "Sobre el método de escribir la historia de las Indias", 15 de mayo de 1756, f. 667. En las páginas siguientes, he identificado las profesiones y afiliaciones institucionales de los miembros de la Real Academia usando el "Catálogo de los señores individuos de la Real Academia de Historia", en *Memorias de la Real Academia*, pp. cxxxii-clxi.

[120] ARAH, 9/4173, núm. 4, Ribera, "Proyecto en general para formar la historia universal y la geografía de las Indias", 29 de abril de 1756.

[121] ARAH, 9/4173, núm. 2, Marcos Benito, "Papel en que se pone su idea de escribir la historia de Indias", 10 de junio de 1756 (sin foliación).

vayamos a observar".[122] En otro artículo, leído ante la Academia en noviembre de 1756, Marcos Benito insistió en que la geografía y la historia natural "deben usar documentos públicos y no historias de particulares [...] Los documentos del consejo están más libres de sospecha que los que publican los particulares por más doctos y diligentes que fuesen".[123] Marcos Benito sugería así las bases epistemológicas sobre las que se basan los archivos y la historiografía moderna: las fuentes de archivos no engañan porque el informante no busca persuadir a ningún mecenas ni promover ninguna agenda partidaria.

La cuestión sobre qué fuentes usar y si debían basarse en la erudición española previa era una preocupación central de los académicos. A partir de un análisis de los documentos en que los académicos establecían sus posiciones y las minutas de las reuniones de la Academia, es posible concluir que existía un consenso casi absoluto entre todos los participantes en lo referente a la deficiente calidad de la historiografía española previa, así como pesar por la negligencia mostrada por los cronistas previos. En agosto de 1756, el académico Antonio Hilarión Domínguez de Riezu deploró "la incuria, omisión y descuido de nuestros escritores y anteriores cronistas". Domínguez de Riezu culpó de este estado de cosas a las dificultades que los historiadores previos habían tenido para obtener acceso a las fuentes oficiales y, por tanto, a información confiable.[124] Antonio de Herrera y Tordesillas y Pedro Fernández del Pulgar (m. 1697), en particular, eran dos cronistas del siglo XVII que fueron duramente criticados. Se dijo que sus escritos no eran más que recopilaciones sin digerir de hechos poco confiables. Fernández del Pulgar, cuyos manuscritos se pudrían en los

[122] *Ibid.*

[123] ARAH, 9/4173, Marcos Benito, "Parecer", 5 de noviembre de 1756, n.p.

[124] ARAH, 9/4161, Domínguez de Riezu, "Parecer", 6 de agosto de 1756, f. 302 v.

archivos, era citado con frecuencia como un ejemplo de historiador ignorante muy dado a escribir de forma confusa.[125] De todos los académicos que participaron en este debate, Marcos Benito fue el único que instó a sus colegas a que usaran las investigaciones españolas previas. Insistió en que la historia civil de las Indias debía sencillamente continuar la *Historia general del Perú* de Garcilaso, la *Historia de la conquista de México* de Solís y la primera *Década* de Herrera (acerca de la Conquista española del Caribe) por ser la única confiable. En cuanto a las Filipinas, Marcos Benito concordaba en que la Academia debía comenzar de cero. Como para Marcos Benito las fuentes "públicas" de archivos garantizaban veracidad, insistía en que todas las historias tenían que basarse en el estudio de los documentos oficiales ubicados en el Archivo de Simancas, la Biblioteca Real, el Consejo de Indias y la Casa de Contratación de Sevilla. En lo que respecta a la historia natural, Marcos Benito sostenía que la Academia sencillamente debía basarse en los trabajos de españoles como Francisco Hernández, José de Acosta, Gregorio López (1542-1596), Francisco Ximénez (1560?-1620) y Nicolás Monardes, y de extranjeros como Willem Piso (1611-1678), Ulisse Aldrovandi, Joseph Pitton de Tournefort (1658-1708) y Carolus Linnaeus (1707-1778), con la salvedad, desde luego, que en vista de que sería una recopilación meramente derivativa, no un informe de primera mano de los académicos, era probable que estuviera llena de errores.[126]

Después de dilucidar si escribir primero la historia civil o natural de América y qué historiadores y fuentes españolas usar, los académicos se dedicaron a discutir si era posible

[125] Véanse, por ejemplo, ARAH, 9/4173, núm. 4 bis, Hermosilla y Sandoval, "Sobre el método de escribir", y Ribera, "Adición al plan que presenté sobre la historia y geografía de las Indias", 30 de julio de 1756.

[126] ARAH, 9/4173, núm. 2, Marcos Benito, "Papel en que se pone su idea de escribir la historia de Indias", *passim*.

reconstruir del todo el pasado amerindio precolombino. En este sentido, un profundo escepticismo dominaba las posiciones de la mayoría de los participantes. Por ejemplo, Hermosilla sostenía que los académicos no deberían siquiera tratar de escribir la historia precolombina. Según él, escribir la historia de "épocas oscuras" era en sí un ejercicio sumamente especulativo y requería un aparato de erudición que espantaría a la mayoría de lectores. La tarea del cronista, aconsejaba Hermosilla a sus colegas, era educar al público lego, no comunicarse con otros eruditos. El estudio de la historia de las épocas oscuras de América presentaba el problema adicional de tener que lidiar con fuentes escritas en documentos no alfabéticos que eran indescifrables. "De modo que se puede afirmar [sin temor a equivocarse] —concluía Hermosilla muchos años antes que De Pauw— que nos faltan los documentos necesarios para escribir esta historia."[127] Ribera, en cambio, tomó una posición ligeramente más positiva y sostenía, siguiendo a Boturini, que "el buscar con diligencia estas memorias [almacenadas en jeroglíficos] sería el medio de restituir aquella parte de historia abandonada".[128] Sin embargo, Ribera coincidía con Hermosilla en que, si la Academia decidía escribir la historia precolombina mesoamericana y andina, las dificultades serían insalvables en vista de la incapacidad para leer los sistemas indígenas de escritura. De acuerdo con Ribera, la solución radicaba en escribir una historia de los amerindios que, en lugar de basarse en fuentes nativas americanas, se basara en la información dispersa en las fuentes españolas. En un documento en que establecía una posición independiente, Vicente García de la Huerta, también miembro de la Academia de la Lengua española, sostenía que, al afirmar que los

[127] ARAH, 9/4173, núm. 4 bis, Hermosilla y Sandoval, "Sobre el método de escribir".

[128] ARAH, 9/4173, núm. 4, Ribera, "Proyecto en general para formar la historia universal y la geografía de las Indias".

sistemas indígenas de escritura habían resultado hasta la fecha indescifrables, Ribera y Hermosilla le daban demasiado crédito a las fuentes amerindias. Según García de la Huerta, anticipando por muchos años las tesis de De Pauw y Robertson, las fuentes indígenas carecían de valor, independientemente de si algún día fuera posible leerlas. Basándose en las despectivas referencias que Juan de Solórzano y Pereira hacía de los quipus incas en *Disputationem de indiarum iuere* (1629-1639), García de la Huerta sostenía que los quipus eran archivos históricos extremadamente superficiales. La información que los incas habían almacenado de esta manera se remontaba apenas a 30 años antes de la llegada de los europeos.[129]

El Consejo de Indias y la Academia

En diciembre de 1756, después de pedirle aclaraciones a Hermosilla, Ribera y Marcos Benito, la Academia aprobó una versión modificada de la propuesta de Ribera que dio precedencia a la escritura de las historias naturales sobre la de las historias civiles. Los académicos acordaron trabajar en un "atlas" del Nuevo Mundo. El registro de lo que sucedió después es escaso y confuso. Al parecer, el Consejo de Indias regresó el plan a la Academia para seguir deliberando. El 18 de diciembre de 1760, tres años después de que se realizó el debate original, Agustín de Montiano y Luyando, director de la Academia y miembro del Consejo Real, volvió a presentar las tres propuestas al Consejo de Indias, junto con una propia, una versión ligeramente revisada de la de Hermosilla. Montiano revirtió la prioridad del primer plan e hizo un llamado para que la Academia escribiera una historia civil, en lugar de una historia natural. Acto seguido, el

[129] ARAH, 9/4173, núm. 3, Vicente García de la Huerta, "Sobre el modo de escribir la historia de las Indias", 5 de agosto de 1756.

Consejo de Indias archivó el asunto hasta febrero de 1762, cuando Manuel Pablo Salcedo escribió un resumen y una evaluación que displicentemente descartó *todas* las propuestas presentadas por los académicos, incluida la de Montiano.[130] Finalmente, en septiembre de 1764, ocho años después de que hubiera comenzado el proceso, el Consejo envío a la Academia un conjunto de lineamientos oficiales. Quedaba claro que entre la Academia y el Consejo las relaciones se habían deteriorado.

María Teresa Nava Rodríguez ha dicho que el conflicto entre las dos instituciones radicaba en diferencias de perspectiva. El Consejo de Indias exigía conocimiento que fuera inmediatamente útil, mientras que la Academia hacía énfasis en la erudición.[131] Sin embargo, semejante interpretación es difícil de sostener ya que tanto a la Academia como al Consejo les interesaban de igual manera los retornos utilitarios del proyecto como la erudición. Las dos propuestas "oficiales" enviadas por la Academia al Consejo (y descartadas) variaban radicalmente en cuanto a la perspectiva. El primer proyecto de 1756 hacía hincapié en la utilidad y defendía la escritura de un atlas que hiciera énfasis en la historia natural. Por otro lado, el plan de Montiano de 1760 señalaba que la prioridad de la Academia era la recopilación de historias civiles eruditas. Además, casi no había diferencias ideológicas entre los miembros de la Academia y el Consejo. La evaluación para el Consejo que Salcedo hizo en 1762 de las propuestas de Hermosilla, Ribera, Marcos Benito y Montiano era, en todos sentidos, idéntico a los de éstos, si no con puntos de vista aún más acusados. Hermosilla y Ribera,

[130] El informe de Manuel Pablo Salcedo de 1762, "Sobre el método que ha de seguirse", se había publicado en Chacón y Calvo. El documento original se encuentra en AGI, Indiferente general, 1521.

[131] Nava Rodríguez, pp. 561-568 (Nava Rodríguez usa un debate sobre la aprobación de un trabajo presentado para su publicación por José Eusebio de Llano y Zapata para explorar las diferencias ideológicas entre las dos instituciones).

por ejemplo, insistían en que "la Academia no debía continuar los trabajos de ningún historiador [previo] de las Indias y debía emprender de raíz esta historia". De la misma manera, Salcedo sostenía que todas las historias españolas previas de América y sus pueblos no eran científicas y por lo tanto no tenían ningún valor.[132] Salcedo insistía en que los "historiadores españoles eran muy dados a escribir historias épicas" en las que ofrecían detalles insignificantes de la vida y peleas de los héroes. Esos mismos historiadores, "en cambio, guardaban silencio acerca de los orígenes de las guerras; las causas y las consecuencias de sus victorias; el impacto de los sistemas económicos, las leyes y demás que introducían con cada una de sus conquistas". Según Salcedo, "este interés en los aspectos insignificantes de las vidas de los héroes era bueno para entretener niños, [pero inútil] para instruir a los hombres en asuntos del Estado, el gobierno y el comercio".[133] La crítica de Salcedo era exactamente la misma que sólo unos años más tarde De Pauw y Raynal ofrecerían. Salcedo cuestionó a Marcos Benito por haber sugerido que la Academia se basara en las historias de Garcilaso, Solís y Herrera. Salcedo argüía que "continuar las historias de las Indias que se habían impreso hasta ese momento" representaría un oprobio para la nación española e iría en contra del espíritu de las leyes de Indias. Todos los sabios de Europa argumentaban entonces [sostenía Salcedo], "que todas las historias [españolas] disponibles de las Indias tenían problemas sustanciales de estilo, organización y contenido. ¿Por qué la academia debía basarse en historias tan endebles?" Si bien la Academia nunca había aprobado el plan de Marcos Benito, Salcedo insistió en "no autorizar la deshonra de la nación española", y el Consejo prohibió a la Academia copiar historias anteriores.[134]

[132] Chacón y Calvo, p. 309.
[133] *Ibid.*, p. 322.
[134] *Ibid.*, pp. 315-316.

A pesar de su retórica agresiva y de descartar todos los planes de la Academia con el argumento de que no seguían las leyes de las Indias, que regulaban las actividades del cronista y el cosmógrafo de las Indias, Salcedo no hizo más que copiar muchos de los argumentos de los académicos. Salcedo asesoró para que el Consejo le pidiera a la Academia hacer de todo: producir un atlas geográfico de todo el imperio, incluidas las Filipinas, además de historias naturales de cada uno de los tres reinos naturales en cada continente. Salcedo sugirió que la Academia también escribiera historias civiles describiendo para cada región sucesos políticos, militares, eclesiásticos y navales por separado.

El Consejo de Indias aprobó el plan de Salcedo y en 1764 emitió lineamientos claros para todos los que estuvieran involucrados en el estudio de las Indias. Al cosmógrafo, un puesto controlado por los jesuitas del Colegio Imperial de Madrid desde 1628, el Consejo le asignó el estudio de la geografía y la cartografía de América. El Consejo les encargó a los jesuitas la recopilación de tratados sobre rutas marítimas; cuadros de fechas y horas para observar eclipses en cada localidad (útil para reunir información precisa sobre la longitud); "descripciones" geográficas generales (que incluirían mapas generales de América del Norte y del Sur y de Filipinas, mapas fluviales de puertos, y mapas topográficos de ciudades, poblados, montañas, minas, puertos y bahías); y una enciclopedia que incluyese la ubicación (longitud y latitud), forma, superficie y cualquier otro dato disponible de estudios de montañas, ríos, ciudades, minas, volcanes y puertos.[135] El Consejo le dio al cronista, es decir, a la Academia, la tarea de escribir las historias naturales y civiles del continente, incluidas tres

[135] AGI, Indiferente general, 1521. "Instrucción de lo que ha de observar y guardar el padre ministro Christin Riegger como cosmógrafo del Consejo de Indias en el modo de escribir la historia geográfica de aquellos reinos", 26 de junio de 1762.

historias naturales distintas (animal, vegetal y mineral) para cada lugar, provincia y región; cuatro historias civiles (política, eclesiástica, militar y naval) para cada una de las cuatro áreas del imperio colonial español (el Caribe, México, Perú y Filipinas); y varios tratados separados sobre las costumbres, leyes y orígenes de los nativos. El Consejo también le pidió a la Academia que reuniera un compendio de hechos que permitiera que cualquiera recopilara narraciones diferentes por medio de una permuta casi mecánica de información. Finalmente, el Consejo dio instrucciones para "Que ni en una [la historia natural] ni en otra [la historia civil] se siga o continúe a [las historias de] Antonio de Herrera ni a otro algún autor [español previo] sino que se escriban de nuevo".[136] En los lineamientos, el Consejo le daba a los jesuitas y a la Academia acceso a documentos confidenciales, siempre y cuando juraran mantenerlos en secreto.

El hecho de que hubieran tenido que pasar ocho años para que el Consejo presentara lineamientos con demandas tan irreales sugiere que había tensiones entre las dos instituciones dedicadas al estudio de las Indias. El problema, al parecer, era que las jurisdicciones corporativas y el acceso a los secretos de la Colonia se traslapaban. Pese a toda la retórica acerca de permitir a los académicos y jesuitas acceso a documentos rigurosamente vigilados, el Consejo en realidad restringió el acceso a información confidencial a cada paso. De hecho, el nombramiento original de la Academia como historiador oficial de las Indias se encontró con la dura resistencia del Consejo. La Corona ofreció a la Academia el cargo en 1744, pero tuvo que esperar hasta que el benedictino Sarmiento renunciara a su cargo sin previo avi-

[136] AGI, Indiferente general, 1521, "Instrucción que se ha de observar y guardar la real Academia de Historia como cronista mayor de las Indias, en el modo de escribir la historia natural civil política eclesiástica de aquellos Reinos", 22 de marzo de 1762.

so en 1755 para hacer valer su promesa.[137] De la misma manera en que la lucha entre partidos de cortesanos había detenido a Boturini para que escribiera su historia, la lucha de jurisdicciones entre la Academia y el Consejo garantizó que ninguno de los ambiciosos planes de la Academia llegara a fructificar.

El segundo debate

Luego de que el Consejo emitió los lineamientos, la Academia se volvió a embarcar en prolongados debates metodológicos acerca de cómo llevar a cabo sus deberes. Esta vez, el problema de la Academia radicaba en idear maneras de recopilar y organizar la información. En diciembre de 1764, Martín de Ulloa, quien también era magistrado de la Audiencia de Sevilla, insistió en que la Academia debía delegar tareas a siete de sus miembros para completar la escritura de cada una de las tres historias naturales y cuatro historias civiles solicitadas por el Consejo. Ulloa sugirió primero completar las siete historias del Caribe, dejando las de Perú, México y Filipinas para después. Propuso obtener información tanto de archivos como de fuentes publicadas y de censos coloniales cuidadosamente diseñados. En cuanto a cómo reunir la información para el compendio de hechos que el Consejo había solicitado, Ulloa afirmó que la información debería ser material purgado de "inadvertida credulidad, de la ciega ignorancia, de la malignidad apasionada, de la torcida inteligencia, y de la defectuosa inquisición".[138] Sin embargo, el nuevo director de la Academia (elegido en noviembre de 1764), Pedro Rodríguez, conde de Campomanes, no consideró prudente realizar búsque-

[137] Nava Rodríguez, pp. 511-526.

[138] ARAH, 9/4161, Martín de Ulloa, "Sobre el método de escrivir *[sic]* la historia natural y civil de las Indias", f. 214 v.

das en archivo y censos coloniales sin explorar primero lo que había sido impreso tanto en España como en el exterior. En enero de 1765, Campomanes invitó a la Academia a deliberar acerca de cómo proceder y qué documentos utilizar.[139]

Un día después de que Campomanes se dirigiera a la Academia, Felipe García de Samaniego, quien también era canónigo de la catedral de Pamplona, miembro del Real Consejo y experto en lingüística de la Academia, sugirió que como una herramienta de referencia la Academia primero recopilara una bibliografía anotada de todas las fuentes disponibles, organizada de acuerdo con una escala de credibilidad. Al descartar la edición revisada que Barcia hizo del *Epitome* de León Pinelo por inadecuada, García de Samaniego sostuvo que una bibliografía debía estar organizada en función de una escala descendente de veracidad: que iría desde testigos presenciales hasta meros plagiarios, pasando por compiladores de relatos, historiadores eruditos y traductores. García de Samaniego también afirmaba que puesto que ningún testigo presencial era del todo confiable, los académicos debían buscar obtener su información a partir de restos físicos, los cuales, decía, "tiene con razón por superior en clase y calidad a cualquier relación o noticia por más original o coetánea".[140] Propuso recopilar información en archivos sobre escultura, pintura, edificios, quipus, jeroglíficos y muebles. La información a recopilarse en fichas provendría de tamizar de manera crítica las fuentes literarias, tanto publicadas como de archivo, y de los gabinetes de curiosidades. La Academia accedió a seguir la propuesta de García de Samaniego.

[139] ARAH, 9/4161, núm. 10, Pedro Rodríguez Campomanes, "Puntos sobre que parece puede conferenciarse para facilitar el modo de escribir la historia de las Indias", 10 de enero de 1765.

[140] AGI, 9/4161, Felipe García de Samaniego, "En torno a la formación de una biblioteca de autores de Indias", f. 316 v.

Hasta octubre de 1765, los académicos pasaron por el tamiz de la crítica las fuentes literarias para crear las fichas que García de Samaniego había propuesto. Luego, bajo la persistente insistencia de Ulloa de que era ya tiempo de emprender la tarea asignada por el Consejo y no simplemente recopilar fichas como herramientas de referencia, la Academia adoptó un nuevo plan híbrido y un tanto extraño que incluía partes de las propuestas de Ulloa y de García de Samaniego.[141] La estructura institucional adoptada por la Academia para cumplir las demandas del Consejo se llegó a llamar "Junta de Indias", y estaba compuesta por académicos encargados de una de las siete diferentes historias (natural y civil) de cada una de las cuatro regiones del imperio. Si bien duraría por muchos años como una estructura carente de contenido, la Junta de hecho disfrutó de una vida muy corta, en gran medida debido a la inmensidad de la tarea que tenía por delante. Además de leer docenas de fuentes literarias, cada uno de los siete miembros de la Junta debía recopilar fichas y crear una enorme base de datos, organizada alfabéticamente como una enciclopedia. Así como los franceses habían reorganizado en 1744 los *Comentarios reales* de Garcilaso y los habían convertido en una enciclopedia sobre los incas con secciones dedicadas a, entre otras cosas, astronomía, historia natural y filosofía política y moral de los peruanos, los miembros de la Junta de Indias se dedicaron por años a reorganizar la información en textos coloniales con el propósito de crear una enciclopedia. A cada uno de los siete miembros de la Junta se le había asignado un texto, de acuerdo con su propia área de pericia, a partir del cual crearían fichas dedicadas a un tema. Una vez que se le asignó la historia natural de los animales del Caribe, por ejemplo, Alonso María de Acevedo tenía que elaborar cédulas para cada especie animal citada en el *Sumario de la*

[141] Acerca de esos debates, véase Nava Rodríguez, cap. 11.

natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (incluidas las descripciones de los diversos pueblos indígenas). Sin embargo, Acevedo también tenía que escribir fichas sobre docenas de otros temas mientras leía a Oviedo. El índice aprobado por la junta era abrumador, y le exigía a los académicos crear cédulas sobre, entre otras cosas, accidentes geográficos; árboles genealógicos; autoridades seculares y eclesiásticas; concilios de la Iglesia y capítulos catedralicios; milagros; utensilios y muebles; relatos de viajes y diarios; leyes, decretos e instrucciones; batallas, tratados de paz y rebeliones; virtudes de las plantas; distribución geográfica de la fauna y la flora; quipus y jeroglíficos; edificios sagrados, civiles y privados; ruinas; artesanías y comercio. Y la lista de temas seguía y seguía.[142] Incapaz de reconciliar las dos solicitudes del Consejo de crear una enorme base de datos enciclopédicos y al mismo tiempo escribir las historias natural y civil de las Indias, la Academia decidió dedicarse a recopilar datos en fichas.

En octubre de 1766, Domínguez de Riezu, uno de los miembros de la Junta de Indias, se dirigió exasperado a la Academia. Apenas un año después de haber iniciado sus trabajos, dijo Domínguez de Riezu, la Junta ya estaba desorganizada: dos de sus siete miembros habían renunciado y otros tres habían dejado de asistir a las reuniones. Domínguez de Riezu explicó a la Academia que a él se le había asignado escribir la historia marítima civil de las Indias y, por tanto, leer y sacar fichas de la obra *Norte de la contratación de las Indias* (1672) de José de Veitia Linage, un tratado sobre las leyes comerciales y marítimas de la España colonial. Luego de haber recopilado 1 115 fichas sobre "cronolo-

[142] ARAH, 9/4161, "Método y reglas que deberán observarse por los individuos que ha destinado la Academia Real de la Historia a la recolección y coordinación de noticias pertenecientes a la civil y natural de las Indias", ff. 149-158.

gía", 260 sobre "diplomacia" (en instrucciones y decretos), 80 sobre flotas y armadas, 60 sobre almirantes, capitanes y oficiales de la marina, e incontables otras sobre pilotos, Domínguez de Riezu decía que aún estaba lejos de terminar el texto de Veitia.[143] Por lo tanto, suplicaba a la Academia reducir la lista de categorías sobre las que recopilar datos y agrandar la Junta. En respuesta, la Academia hizo pequeños ajustes a su lista de categorías, pero en abril de 1768 se escucharon nuevas quejas, esta vez de Lorenzo Diéguez, su secretario hasta 1769. Otra vez la Academia introdujo leves modificaciones, pero el proyecto continuó a la deriva. Para 1777, Domínguez de Riezu estaba en posición de anunciar con una mezcla de orgullo y consternación que hasta el momento había recopilado 3 850 fichas inútiles.[144] Luego de 10 años de trabajo, a la Academia le quedaba aún por escribir la primera de las siete historias que tiempo atrás le asignó el Consejo de Indias.

El atraso de tantos años obviamente se explica por las propias decisiones que tomó la Academia sobre qué y cómo investigar. Pero otro motivo importante de la ineficiencia fue la actitud poco cooperativa del Consejo de Indias. Desde

[143] ARAH, 9/4173, núm. 20 bis, Domínguez de Riezu, "Papel sobre los trabajos realizados en la Junta de Indias", 30 de octubre de 1766.

[144] ARAH, 9/4161, Domínguez de Riezu, "Papel que da cuenta de la dificultad en ordenar las cédulas", 29 de agosto de 1777, ff. 531-532. Las fichas recopiladas por la Academia aún pueden consultarse; véase ARAH, 9/4165 (cédulas sobre historia natural); 9/4162 y 9/4163 (cédulas sobre diplomacia); 9/4168 (cédulas sobre genealogías; asuntos eclesiásticos; retratos; jeroglíficos); 9/4169 (cédulas sobre astronomía y calendarios mexicanos; instrumentos; costumbres; historia marítima); 9/4170 (cédulas sobre artesanías y comercio; política; nobleza); 9/4171 (cédulas sobre Perú); 9/4166 y 9/4167 (cédulas sobre cronología); 9/4172 (cédulas sobre historia de la Española y Paraguay). Esta enorme cantidad de material está aún a la espera de un estudio crítico. Yo sólo he revisado las cédulas sobre jeroglíficos; casi todas ellas provienen de la *Idea* de Boturini e incluyen 37 entradas sobre deidades mesoamericanas y sobre signos caléndricos. Bajo la categoría de "árboles genealógicos", hay nueve que describen "mapas" indígenas.

septiembre de 1764, cuando el Consejo envió por primera vez la lista de tareas a la Academia, Martín de Ulloa había tomado la iniciativa de presionar para exigir acceso a información de las autoridades coloniales. Cuando, en octubre de 1765, la Academia preparó el plan híbrido que incluía tanto las propuestas de García de Samaniego como la de Ulloa creando la "Junta de Indias", también autorizó a la Junta a elaborar una lista de preguntas para las autoridades coloniales.[145] En noviembre de 1765, por lo tanto, la junta recopiló las listas solicitando información sobre todo tema concebible.[146] En este punto, la Junta decidió que era su derecho exigir altos estándares críticos. Le pidió a las autoridades que decidieran por sí solas cuáles tradiciones populares incluir en su respuesta a las preguntas y dejar fuera las tradiciones "que contenían referencias a sucesos extraños o increíbles, a menos de que [la autoridad] pudiera citar poderosas razones para incluirlas".[147] Si encontraban dos o más informes contradictorios sobre el mismo tema, se les pedía a los burócratas coloniales que describieran las razones por las que habían elegido uno en lugar del otro. La Junta también instruyó a las autoridades coloniales a especificar en cada caso la fuente de donde habían obtenido la información. En el caso de las antigüedades amerindias, la Junta relajó sus exigencias un poco y admitió que puesto que los amerindios carecían de escritura, "no podían exigir más garantías" que las que están registradas en las tradiciones orales populares. Sin embargo, aun en este caso la Jun-

[145] ARAH, 9/4161, "Resoluciones de la Junta sobre pedir información a autoridades coloniales", 11 de octubre de 1765, ff. 273-280.

[146] AGI, Indiferente general, p. 398, "Instrucciones que envía la Academia de Historia a virreyes y autoridades coloniales y obispos pidiendo listas históricas de autoridades civiles y eclesiásticas y descripciones de provincias", 5 de noviembre de 1765.

[147] ARAH, 9/4161, "Apuntamiento de las noticias que habrán de pedirse a los virreyes... para escribir con acierto y exactitud la historia civil y natural de las Indias", f. 647 r-v.

ta exigía rigurosidad. Si las autoridades encontraban fuentes indígenas con información "que contradijera lo ya consignado en nuestras historias", se les pedía que transparentaran el proceso de interpretación, "especificando los principios seguidos en el proceso de traducción".[148]

En febrero de 1766, con el argumento de que al imponer lineamientos tan rigurosos los académicos prácticamente les estaban pidiendo a las autoridades coloniales que hicieran el trabajo por ellos, el Consejo de Indias de manera molesta le negó a la Academia el derecho de recopilar información en las Indias.[149] Cuando la Academia solicitó en el mismo mes que la colección de fuentes indígenas de Boturini fuera enviada a Madrid, el Consejo nuevamente denegó la solicitud.[150]

Dos importantes debates metodológicos ocurrieron en los pasillos de la Academia entre 1755 y 1770. Ninguno dio frutos de ningún tipo. La Academia nunca pudo producir o publicar una nueva historia de las Indias, a pesar de la creciente demanda del público en España. A lo largo de 25 años, la Academia se enfrentó con la oposición del Consejo de Indias que temía perder el control corporativo de la información sobre el Nuevo Mundo. La Academia también tomó decisiones metodológicas erradas al tratar de organizar docenas de fuentes literarias en cientos de categorías enciclopédicas, las cuales, a su vez, llevaron a la recopilación de miles de fichas inútiles. Sin embargo, a pesar de toda la energía gastada, las actividades de la Academia demuestran que mucho antes que De Pauw y Robertson, los

[148] *Ibid.*, f. 647 v.

[149] AGI, Indiferente del Perú, 398, "Informe del fiscal del Consejo negando expedición de pedidos a colonias para que remitan noticias", 8 de febrero de 1766.

[150] ARAH, Actas, libro 4, 14 de febrero de 1766. Agradezco mucho a Eloy Benito Ruano, secretario de la Real Academia, por otorgarme un permiso especial para consultar las minutas de la Academia.

eruditos españoles habían cuestionando ya todo el cuerpo de la literatura sobre las Indias de los siglos XVI y XVII. Está claro que los académicos españoles pertenecían culturalmente a un movimiento intelectual europeo que a lo largo del siglo XVIII consideró adecuado cuestionar la veracidad de las fuentes amerindias precolombinas así como la de las primeras crónicas españolas. En la siguiente sección, analizaré un periodo algo más productivo de la historiografía española del Nuevo Mundo, el cual, entre otras cosas, condujo a la creación del Archivo de Indias.

El Archivo de Indias

En el último cuarto del siglo XVIII, la historiografía española de América no mejoró de manera considerable. Continuaron las peleas entre instituciones rivales, celosas por quién debería controlar el acceso a la información sobre las colonias, entre facciones que representaban diferentes regiones y entre cortesanos con diversas agendas patrióticas. Las disputas entre los aragoneses y los seguidores de Boturini doblegaron al italiano. La fisura entre la Academia de Historia y el Consejo de Indias produjo interminables debates metodológicos improductivos. En las décadas de 1770 y 1780, en particular, hubo una nueva ronda de debates acerca de cómo escribir historias sobre el Nuevo Mundo que respondieran a los intereses de España. A pesar de las peleas y rivalidades, esta vez los esfuerzos dejaron algo más que un legado de energía desperdiciada. En respuesta a la política de centralización que perseguía la nueva dinastía de los Borbones, particularmente durante el reinado de Carlos III (r. 1759-1788), se fundó una nueva institución, el Archivo de Indias, para reunir, cobijar y preservar los documentos relacionados con la historia de Hispanoamérica. La centralización borbónica no es el único motivo por el que se creó el

archivo. El patriotismo fue el otro gran motivo. A medida que los fracasos de los historiadores españoles del siglo XVIII del Nuevo Mundo se volvían más numerosos y más obvios, y con el aumento de las críticas de Europa del norte hacia el comportamiento de España en las Indias, los círculos oficiales de España con más urgencia veían la necesidad de nuevas historias. Ahora bien, la historia de la fundación del archivo como producto del patriotismo español no debe ser desechada. Detrás de la creación se encuentra una apasionante lección acerca de la modernidad temprana de España. Anticipando muchas de las ideas epistemológicas e historiográficas que se le atribuyen a Leopold von Ranke, una facción valenciana encabezada por el cosmógrafo real Juan Bautista Muñoz argumentó que la única manera de escribir una historia verídica y objetiva del Nuevo Mundo era basándose en fuentes "públicas" o primarias, no publicaciones impresas cuyo propósito original era persuadir mecenas y promover causas particulares. Profundas ideas filosóficas apuntalaron la creación del Archivo de Indias.

En las siguientes páginas, exploro los debates que rodearon la fundación del Archivo de Indias, comenzando con la decisión de la Academia de Historia de traducir la *History of America* de Robertson. Una sección de la Academia que apoyaba la nueva erudición de Europa del norte, encabezada por su director, el asturiano Pedro Rodríguez, conde de Campomanes, luchó por traducir la obra de Robertson, pero esos esfuerzos se vieron frustrados cuando un comentarista anónimo demostró ante el poderoso ministro de las Indias, José de Gálvez (1720-1787), las tendencias antiespañolas de Robertson. Luego de este suceso, el grupo valenciano encabezado por Muñoz le quitó el cargo de cronista real de las Indias a la Academia.

En la década de 1780, Muñoz comenzó a centralizar todas las fuentes coloniales primarias bajo un solo techo.

Propongo que fue él quien articuló la justificación epistemológica e historiográfica que hizo posible la creación del Archivo de Indias. Muñoz también emprendió la escritura de una nueva historia de América, a pesar de que se publicó sólo uno de la serie de volúmenes que propuso. La facción de Campomanes hizo todo lo posible para evitar la publicación de la historia de Muñoz, quien también tuvo que enfrentarse con un tercer grupo que competía por la atención de la Corona, un grupo de jesuitas catalanes en el exilio en Italia. Junto con mi relato de la erudición de Muñoz, analizo las obras de dos jesuitas catalanes, Juan Nuix (1740-1783) y Ramón Diosdado Caballero (1740-1810?), quienes en la década de 1780 produjeron historias de América que también buscaron confrontar y refutar las críticas extranjeras de España. Es significativo, sin embargo, que a pesar de toda la oposición que enfrentó, Muñoz fue capaz de llevar a cabo su plan de crear el Archivo de Indias.

La recepción de la History of America *de Robertson*

El 8 de agosto de 1777, Ramón de Guevara y Vasconcelos se dirigió a la Academia de Historia, instándola a aprobar una traducción de la *History of America* de Robertson, que recientemente se había publicado en Edimburgo. Guevara y Vasconcelos presentó a Robertson como un historiador filosófico erudito que había sido capaz de mirar más allá de la lluvia de improperios extranjeros dirigidos usualmente contra España. Los esfuerzos de Robertson, caracterizados por la meticulosa recopilación de documentos nuevos, demostraban que la Corona española había intentado dar un trato justo a los amerindios. Según Guevara y Vasconcelos, la descripción que Robertson hacía del debate entre Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y Bartolomé de Las Casas era un ejemplo de que el escocés no era tendencioso. Gueva-

ra y Vasconcelos, quien en ese entonces estaba trabajando con la Academia en una edición de las obras del humanista del siglo XVI Sepúlveda, el enemigo de Las Casas, alababa a Robertson por no sucumbir ante las imágenes negativas que Las Casas presentaba de la colonización española de América. Puesto que Robertson había tenido acceso al Archivo de Simancas y por tanto a documentación verídica, decía Guevara y Vasconcelos, el escocés se había dado cuenta de la "[buena] conducta del gobierno y la nación española [en América], por más reprensible que pareciesen las acciones de algunos individuos".[151] Pero Robertson no sólo debía ser elogiado por su moderación. Según Guevara y Vasconcelos, también era un estilista espléndido y un gran filósofo. Al igual que la de Cicerón, la narración de Robertson era fluida, sobria, elegante y conmovedora. Al igual que Tácito, él había investigado el pasado para averiguar las causas de los sucesos políticos. Guevara y Vasconcelos concluía su argumentación de la necesidad de una traducción refiriéndose a los halagos que Robertson dirigía a Campomanes, el director de la Academia. En opinión de Robertson, continuaba Guevara y Vasconcelos, los tratados de Campomanes sobre la promoción de la industria popular (1774) y la educación (1775) revelaban tanto un filósofo como un ciudadano activo en la vida pública. El filosofo-ciudadano Campomanes había aceptado los principios de la economía política para defender el libre comercio sin miedo a represalias e insultos: "con perfecta libertad de las preocupaciones vulgares y nacionales".[152]

Guevara y Vasconcelos consideraba que se justificaba una revisión detallada de cada libro de la *History* de Robert-

[151] ARAH, 9/5946, Ramón Guevara y Vasconcelos, "Informe acerca de la Historia de América compuesta por Robertson", 8 de agosto de 1777, f. 311 v. El "Informe" de Guevara fue publicado un mes después en la *Gazeta de Madrid*, el 16 de septiembre de 1777.

[152] *Ibid.*, f. 304 v.

son, "con lo cual dará una mejor idea del conjunto y del maravilloso método y orden con que se reúnen sucesos tan distantes, materiales tan desparramados y sumergidos en el caos y laberinto de infinidad de obras por la mayor parte obscuras y farragosas".[153] En el libro 1, dedicado al progreso de la navegación europea, desde los antiguos, Robertson —sostenía Guevara y Vasconcelos— había usado la misma profundidad con que en su introducción a su *History of Charles V* había reseñado la historia del progreso fuera de la oscuridad medieval como resultado indirecto de pesos, contrapesos y balances en las instituciones políticas de Europa. El libro 4, que abordaba a los amerindios y América Latina, era de acuerdo con Guevara y Vasconcelos tal vez "la parte más curiosa, interesante y nueva de la obra" de la historia de Robertson. En él, sostenía Guevara y Vasconcelos, Robertson se había elevado por encima de la "numerosa plebe de los compiladores de sucesos y fechas" y demostrado su profundidad y perspicacia. Basándose en las narraciones de "los pocos diligentes filósofos que han visitado la América", Robertson había elevado esa información "a la superior y reducida esfera de escritor sagacísimo, muchas veces original y siempre sobremanera instructivo".[154] Sin embargo, el libro 8, sobre las sociedades hispanoamericanas, era el "más útil de todos", según la opinión de Guevara y Vasconcelos, ya que estaba dedicado a reseñar los "adelantamientos en la ilustración respecto de los siglos pasados", introducida por las reformas recientes de los Borbones españoles.[155] La noche en que Guevara y Vasconcelos leyó su discurso, la Academia votó de manera unánime para extenderle la membresía a Robertson por haber demostrado a lo largo de su carrera la "predilección que le merece nuestra historia nacional".[156]

[153] *Ibid.*, f. 308 r.
[154] *Ibid.*, f. 309 v.
[155] *Ibid.*, f. 311 r.
[156] ARAH, Actas, libro 6, 8 de agosto de 1777.

La Academia también aprobó la propuesta de Guevara y Vasconcelos de traducir al español la *History of America* de Robertson, alegando que la obra sería "útil y agradable para el público".[157]

Guevara y Vasconcelos y la Academia estaban particularmente impresionados por el libro 4 de la *History of America*, en donde Robertson describía a América como un lugar más frío y más húmedo que el Viejo Mundo y pretendía probar que los amerindios pertenecían a las etapas más primitivas del desarrollo social y mental. Además, como ya se ha señalado, cuando votó unánimemente por patrocinar la traducción de la obra de Robertson, la Academia estaba ocupada completando una edición de las obras históricas de Juan Ginés de Sepúlveda, motivada por el descubrimiento casual de dos manuscritos inéditos de Sepúlveda, "Historia de Carlos V" y "De Orbe Novo".[158] Los prejuicios que motivaron que la Academia ofreciera una edición anotada en español de la *History* de Robertson pueden entenderse mejor si estudiamos primero la edición que realizó la Academia de la obra de Sepúlveda.

A mediados del siglo XVI, Sepúlveda, un prominente humanista español que había estudiado en Bolonia, involucró al dominico Bartolomé de Las Casas en un famoso debate acerca de la Conquista española. En 1780, en un esfuerzo por llegar a un público europeo amplio, y con el respaldo oficial de la Corona española, la Academia puso a disposición los escritos de Sepúlveda en latín. Semejante política editorial era extraña, porque la mala imagen de España en el norte de Europa se debía, en gran medida, al desprecio por los amerindios que Sepúlveda y personas de

[157] ARAH, 9/5946, Guevara y Vasconcelos, "Informe", nota al margen del f. 312 r (en donde se extiende la membresía y se autoriza la traducción).

[158] Sepúlveda. La edición de 1780 también contenía la *History of Philip II* de Sepúlveda, varios otros apéndices y una nueva edición de las obras completas de Sepúlveda publicadas en Colonia en 1602. Acerca de la historia del esfuerzo editorial de la Academia, véase Gil Fernández.

ese tipo habían promovido. Sepúlveda había descrito a los amerindios como salvajes, cuyos horribles crímenes en contra de la naturaleza, incluido el canibalismo, justificaban hacerles la guerra *(justis belli causis)*, y tratarlos como esclavos naturales.[159]

En lo que respecta a la corte española, Las Casas había ganado el debate, porque pidió que se fortaleciera el poder monárquico en las colonias y se redujera el embrionario poder feudal de los conquistadores y sus herederos. Los escritos de Sepúlveda habían sido condenados oficialmente al olvido. Sin embargo, paradójicamente, en el resto de Europa se pensaba que las ideas de Sepúlveda representaban posiciones oficiales españolas, en gran medida gracias a la amplia publicidad que en los países protestantes se le había dado a la descripción que hizo Las Casas de la colonización del Nuevo Mundo. Ahora, no obstante, a pesar de que en el norte de Europa se percibía que los opositores de Las Casas eran los villanos de la historia, la Academia de todos modos decidió ofrecer una nueva edición de las obras de Sepúlveda.

La Academia consideraba a Sepúlveda como un gran humanista, uno de "los hombres más cultos y distinguidos que floreció en la España del siglo xvi". Sus visiones de los amerindios, decía además la Academia, nunca pretendieron convertirse en justificación ideológica para expropiar y matar nativos de América, sino en un análisis aristotélico de la relación adecuada entre el gobernante y los gobernados. Decía la Academia que "los extranjeros tenían [el libro de Sepúlveda] en baja estima a pesar de que nunca lo habían visto. Su publicación demostraría las buenas intenciones que movieron a Sepúlveda a escribirlo, así como también la calidad de su pensamiento, que en su tiempo había sido alabado por universidades y hombres de letras dentro y fuera

159 Sepúlveda, *Demócrates segundo*. Sobre Sepúlveda y el debate con Las Casas, véase Pagden, *Fall*, cap. 5.

de España".[160] La biografía que realizó Francisco Cerdá y Rico (1739-1800) y que servía de prefacio a la edición de cuatro volúmenes, por ejemplo, incluía las glosas y las notas inéditas de Sepúlveda sobre la *Política* de Aristóteles "para demostrar el profundo conocimiento [que Sepúlveda tenía] de los idiomas latín y griego".[161] Sin embargo, cuando percibió que la publicación de las obras completas de Sepúlveda sólo ayudaría a reforzar los prejuicios que había en Europa del norte en contra de España, la Corona rechazó incluir sus obras sobre América: *Demócrates segundo, o, De las justas causas de la guerra contra los indios*.[162] No obstante, la Academia editó la correspondencia inédita de Sepúlveda con Melchor Cano en donde se sustentaban los argumentos de *Demócrates*. Los prejuicios de los académicos acerca de los amerindios quedaron perfectamente claros cuando en el proceso de investigación para esta edición se enontraron con muchos manuscritos de Las Casas sobre las antigüedades amerindias, incluida su *Apologética historia sumaria*, pero decidieron no publicarlos.[163]

Las notas de la History *de Robertson*

La Academia emprendió la traducción de la historia de Robertson con el mismo entusiasmo con que había realiza-

[160] ARAH, Actas, libro 6, 20 de marzo de 1778, reproducido en Gil Fernández, doc. núm. 7, p. 156.

[161] ARAH, Actas, libro 7, 12 de enero de 1781, reproducido en Gil Fernández, doc. núm. 10, p. 158.

[162] ARAH, Actas, libro 6, 29 de mayo de 1778, reproducido en Gil Fernández, doc. núm. 8, p. 157.

[163] Los académicos también desenterraron la segunda mitad de la historia natural de Oviedo de las Indias y una de las cartas de Cortés a Carlos V; véanse ARAH, Actas, libro 6, 7 de agosto de 1777, y AC, caja 29/30, reproducida en Gil Fernández, doc. núm. 3, p. 153, y doc. núm. 15, pp. 161-162. Sobre los manuscritos de Las Casas, véase AC, caja 29/30, reproducida en Gil Fernández, doc. núm. 14, pp. 160-161.

do la edición de Sepúlveda. Todas las semanas, los académicos se reunían para discutir pasajes que Guevara y Vasconcelos había traducido al español y en poco tiempo se encontraron discutiendo cómo obtener información fiable para aclarar las opiniones de Robertson. Campomanes les pidió a los miembros que quedaban de la antigua Junta de Indias las fichas que habían reunido y se nombró una comisión de tres personas (Domínguez de Riezu, Guevara y Vasconcelos, y José Miguel de Flores) para reorganizar las cédulas y evaluar su utilidad.[164] A medida que procedía la lectura colectiva de la traducción, Campomanes preparó una nueva lista de autores que debían leer los académicos, reviviendo el inútil método de investigación que ya había usado la Junta.[165] A principios de diciembre de 1777, la Academia creó una nueva comisión, compuesta por Antonio de Capmany y de Montpalau (1742-1813), Joseph de la Concepción, José Miguel de Flores y José de Guevara y Vasconcelos (hermano de Ramón), para que realizara otras reuniones semanales a fin de apresurar el proceso de revisión.[166] Finalmente, unos días antes de que concluyera el año y a menos de cuatro meses de la solicitud de Ramón de Guevara y Vasconcelos, la Academia envió un memorando a la Corona y al Consejo de Indias en donde anunciaba la terminación de la traducción y justificaba su utilidad. En su comunicado a la Corona, los académicos sostenían que en la corte de la opinión pública europea, se percibía que toda la historiografía española era poco confiable porque estaba teñida de chovinismo. La mejor defensa era, por tanto, poner a disposición una traducción anotada de un libro escrito por un extranjero que había hecho hincapié tanto en los esfuerzos españoles por llevar la ley y la justicia a las colonias como también en la sabiduría y los beneficios de las nuevas

[164] ARAH, Actas, libro 6, 29 de agosto y 5 de septiembre de 1777.
[165] *Ibid.*, 19 de septiembre y 3 de octubre de 1777.
[166] *Ibid.*, 19 de diciembre de 1777.

reformas coloniales de los Borbones.[167] De acuerdo con la Academia, todo lo que faltaba era agregar algunas anotaciones, para lo cual había que reunir cierta información.

En una carta enviada al ministro de Indias, José de Gálvez, el mismo día que la Academia envió su comunicado a la Corona, Campomanes solicitó acceso a información confidencial. Sostenía que muchos de los errores de la historia original de Robertson, en particular en geografía, comercio colonial y estadísticas demográficas, se debían a la falta de documentación apropiada. Campomanes le recordaba a Gálvez que la Academia tenía derecho de acceso a la información "necesaria para la realización de sus deberes, pues sin datos bien investigados no podría determinarse cabalmente la verdad".[168] Campomanes le informaba a Gálvez que la Academia había nombrado a tres miembros (Guevara y Vasconcelos, Ignacio de Hermosilla y Antonio Mateos Murillo) para realizar investigaciones en las diversas secretarías del Consejo y prometía que no sacarían los documentos originales de los archivos. Una vez que Gálvez aprobó la solicitud, el secretario de la Academia, Flores, de inmediato entregó al Consejo de Indias una lista de solicitudes.[169] La

[167] *Ibid.*, 27 de diciembre de 1777. En 1903, Cesáreo Fernández Duro publicó una copia del documento enviado por la Academia a la Corona afirmando que Campomanes lo había escrito el 19 de diciembre. A partir de un estudio de las minutas de la Academia, queda claro que el documento fue escrito el 27 de diciembre por una comisión compuesta por cuatro miembros (Samaniego, Sánchez, Guevara y Vasconcelos, y Flores); *cf.* Fernández Duro, pp. 6-7, y ARAH, Actas, libro 6, 19 de diciembre de 1777.

[168] Campomanes a Gálvez, 27 de diciembre de 1777, en Fernández Duro, p. 9.

[169] AGI, Indiferente general, 1656, Gálvez, "Orden a las Secretarías del Consejo y a la Contaduría General; también a la secretaría del Perú e Indiferente, para que provean con la información debida a académicos nombrados por la Academia de Historia para completar la ilustración de la *Historia de América* de Guillermo Robertson", 1 de enero de 1778; y José Miguel de Flores, "Sobre las noticias que se solicitan de las dos Secretarías del Real y Supremo Consejo y Cámara de las Indias de cada una por lo perte-

mayor parte de la información solicitada se refería al monto y el ingreso de la Iglesia en la Hispanoamérica colonial.[170] No está claro por qué la Academia decidió focalizar su trabajo en la Iglesia colonial. Sin embargo, es poco probable que la Academia tuviera en mente añadir notas a pie de página para exaltar el papel civilizador de la Iglesia en las Indias, pues Campomanes hacía mucho tiempo que había demostrado que no era amigo del clero.

Cuando Campomanes respaldó con todo su prestigio la publicación de la versión en español de la *History* de Robertson, ya se había ganado la reputación de librepensador radical. En una serie de trabajos muy controversiales publicados entre 1765 y 1769, sentó las bases ideológicas para un asalto monárquico a las órdenes religiosas y la Iglesia en general. En *Tratado de la regalía de amortización* (1765), Campomanes sostenía que si bien desde la época de los visigodos se había reducido el derecho de la Iglesia a tener propiedades, el clero había seguido acumulando fortunas como terrateniente. En Europa noroccidental, el resultado de esa propensión a acumular riqueza había sido la Reforma protestante. Sin embargo, en España, el crecimiento ilimitado del poder de la Iglesia había conducido a la despoblación y al declive económico. Con base en el antecedente histórico visigodo, decía Campomanes, el monarca tenía el derecho de prohibir a la Iglesia seguir acumulando propiedades. En 1767, en un tratado escrito para justificar la

neciente a su distrito, para la ilustración de la *Historia de América* del Doctor Robertson", 20 de enero de 1778.

[170] La Academia solicitó al Consejo información sobre la fundación de los obispados y arzobispados, así como de audiencias y unos cuantos virreinatos; sobre los dineros de la Iglesia proveniente de impuestos y la venta de bulas; sobre el número de tributarios en cada diócesis; sobre los dignatarios y los ingresos de los capítulos de la catedral e iglesias escuela; sobre el nombre, la ubicación y la población de cada misión colonial; sobre el número de sacerdotes y religiosos seglares; sobre el número de conventos, hospitales y hospicios; sobre el ingreso de unos cuantos tribunales de la Inquisición; y noticias sobre los más recientes concilios de la Iglesia.

expulsión de los jesuitas de todos los territorios españoles, Campomanes presentó a los seguidores de Ignacio de Loyola como una orden que respondía solamente al mandato de su general y dedicada a exaltar el poder temporal del papa. Los jesuitas no sólo habían alentado rebeliones contra la monarquía en España, sino que también habían debilitado el poder de la Iglesia seglar en las colonias americanas y creado misiones que prácticamente eran repúblicas autónomas, particularmente en Paraguay. En 1769, en *Juicio imparcial sobre el monitoreo de Roma*, Campomanes lanzó un feroz ataque contra la autoridad temporal del papa y declaró que el soberano civil, en función del precedente histórico y la razón, tenía el derecho de gobernar tanto la burocracia civil como la eclesiástica. Por lo tanto, el rey tenía la autoridad de administrar la riqueza y los nombramientos de la Iglesia. Además, como sólo había un soberano tanto para la Iglesia como para el Estado, el clero y el laicado debían ser tratados como iguales ante la ley y el primero no debía disfrutar de derechos corporativos diferentes. De acuerdo con Campomanes, la autoridad de la Iglesia radicaba sólo en el campo espiritual; le correspondía al Estado aplicar la doctrina de la Iglesia y perseguir herejes.

El ataque de Campomanes contra la Iglesia era parte de un plan más general de la renovación económica y cultural de España. Al perseguir la riqueza terrateniente de la Iglesia, él pensaba establecer las bases para una república de ciudadanos virtuosos y emprendedores, dándole prioridad a la promoción de la industria española, más que a la agricultura. Mercantilista antes que seguidor de Adam Smith o los fisiócratas, Campomanes quería abrir el comercio ilimitado sólo entre puertos americanos y españoles (hasta principios del siglo XVIII, sólo Cádiz y dos puertos hispanoamericanos tenían permiso para realizar comercio en el Atlántico). También imaginaba a las Indias como mercados fantásticos para futuras industrias españolas, así como fuen-

tes de materia prima. Por ejemplo, imaginaba una próspera industria pesquera en Tierra del Fuego y una floreciente producción de pieles de vicuña en Perú.[171] Pero para que funcionaran esas reformas, había que reorganizar la manufactura en España. En su *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) y *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), Campomanes hizo un llamado a abolir los gremios y a estimular tanto la importación de artesanos extranjeros como la creación de sociedades patrióticas que volvieran útil el conocimiento técnico disponible en el ámbito local. En cosa de 10 años (1765-1775), Campomanes elaboró un programa para la reorganización total de la religión, la cultura, la política, la economía y el comercio colonial; un programa que sería realizado al pie de la letra por Carlos III. Cuando la Academia emprendió la traducción de la *History of America* de Robertson, Campomanes ya se había convertido en una figura poderosa. No sólo era el director de la Academia, sino también un destacado magistrado en el Consejo de Castilla (y su presidente desde 1783) y miembro del Real Consejo.[172]

En Robertson, Campomanes encontró la confirmación de casi todas sus ideas reformadoras, así como un alma gemela erudita con aptitudes para discernir las razones de la prosperidad y la decadencia de las naciones. En una serie de cartas que comenzaron apenas unos cuantos días después de que la Academia aprobara la traducción de la

[171] AC, caja 18/19, Pedro Rodríguez Campomanes, "Reflexiones sobre el comercio español a Indias. En que se tratan las leyes, e historia de nuestro comercio, la del asiento de negros y las relaciones de nuestro tráfico con el de las naciones estrangeras en Indias y se da una noticia muy individual de sus colonias; examínanse las causas porque florecen y quales influien a la decadencia de las nuestras y de la marina mercantil española, y se proponen los medios de mejorar el comercio y la navegación" (1762) (sin folio). Sobre la opinión de Campomanes acerca de las reformas coloniales, véase Muñoz Pérez.

[172] Castro; Brading, *The First America*, pp. 502-507.

History of America, Campomanes alabó a Robertson por su moderación e imparcialidad hacia España y por su capacidad para realizar el estudio comparativo de costumbres, épocas y gobiernos. Campomanes se declaró impresionado por la habilidad de Robertson en obras previas para identificar la causa del colapso de Roma, así como las causas del subsecuente ascenso de Europa, desde la Edad Media hasta la expansión comercial durante el siglo XVI hacia oriente y occidente.[173] En una carta escrita en marzo de 1778, Campomanes reveló que él había sido el espíritu que había estado detrás del discurso de Guevara y Vasconcelos ante la Academia. Campomanes presentó a Robertson como un Tácito moderno, quien con elegancia y economía narraba sucesos mientras se enfocaba en las fuerzas políticas y económicas que los provocaban. Campomanes sostenía que Robertson había dicho más en unos cuantos libros que lo que los historiadores previos habían descrito en muchos volúmenes confusos. Las historias únicamente interesadas en narrar "batallas, catástrofes de figuras públicas, conquistas, la destrucción de ciudades, provincias e imperios" no tenían ningún valor. Para ser útil, la historia necesitaba identificar las causas de los cambios y los acontecimientos históricos, ignorando los prejuicios populares y nacionalistas.[174] Robertson respondió encantado a los halagos de Campomanes y declaró que, a pesar de que creció bajo "un gobierno y un sistema religioso muy diferentes" del de España, había tratado de no introducir sus propios prejuicios. Mediante una lectura cuidadosa de los historiadores

[173] BN-S, Ms 18.182, Campomanes a Robertson, 29 de septiembre de 1777. Hay una copia de la carta en BP, Ms II/2845. La carta ha sido reproducida en Fernández Duro, pp. 10-11, pero no identifica la ubicación del original. Para los propios escritos de Campomanes, véase sus *Estudios regalistas* (con el *Tratado de la regalía* en el vol. 1 y el *Juicio imparcial sobre el monitoreo de Roma* en el vol. 2) y *Discurso*.

[174] BP, Ms II/2845 y BN-S, Ms 18.182, Campomanes a Robertson, 6 de marzo de 1778. Véase también Fernández Duro, pp. 13-14.

españoles y de los códigos legales de España, decía Robertson, había luchado por ser imparcial. "Celo por el honor de una nación [la española] —concluía Robertson—, que yo he respetado más que algunos otros escritores extranjeros, porque he procurado conocerla mejor".[175] La correspondencia entre Robertson y Campomanes continuó durante varios años.[176]

Una vez que la discusión colectiva de la traducción concluyó en los últimos días de 1777, y que el Consejo de Indias había aprobado la búsqueda de documentación para aclarar las actividades de la Iglesia colonial en enero de 1778, una comisión de la Academia comenzó a trabajar en las notas. Los académicos Joseph de la Concepción, José y Ramón de Guevara y Vasconcelos, Antonio de Capmany, José Miguel de Flores y Antonio Mateos Murillo se reunieron dos veces por semana de enero a abril de 1778 para completar la tarea. En abril, la comisión anunció que ya casi estaba terminada, quedando sólo un par de cosas por hacer. A pesar de que Robertson había tratado de ser imparcial, en el original quedaban restos de lenguaje condenatorio, y la comisión debía suavizarlo. Las notas que pretendían esclarecer temas como el ingreso de la Iglesia colonial, la dinámica del clero seglar y religioso y el conflicto entre peninsulares y criollos ya estaban escritas. Todo lo que faltaba era escribir el prefacio y terminar las notas sobre el comercio colonial y las estadísticas demográficas, detenidas por la lentitud con que el Consejo de Indias entregaba la información.[177]

[175] BP, Ms II/2845, Robertson a Campomanes, 31 de enero de 1778; *cf.* Fernández Duro, p. 12.

[176] AC, caja 48/118, Robertson a Campomanes, 5 de mayo de 1783 (en donde presenta a su amigo el señor Liston, recientemente nombrado secretario del embajador británico en España); y AC, caja 21/20, Campomanes a Robertson, 27 de junio de 1787 (en donde aclara las opiniones de Robertson sobre la ordenación de los sacerdotes seglares de las Indias).

[177] ARAH, 9/4161, "Dictamen que ha formado la Junta acerca de la versión castellana de la Historia del descubrimiento de América", 10 de abril de 1778 (sin folio).

Si, para fines de abril de 1778, la relación entre el Consejo de Indias y la Academia era tensa, en noviembre de 1778 se deterioró por completo. Por razones que después quedarían claras, Gálvez había enviado la traducción a un perito externo, y el perito la condenó como propaganda en contra de España. El 26 de noviembre de 1778, Gálvez le escribió a Campomanes un memorando en el que le preguntaba si el director de la Academia en realidad había tenido tiempo, dada su ocupada agenda, de leer a Robertson. La evaluación que él había encargado indicaba que Robertson insultaba a España a cada momento. ¿Acaso no era la función de la Academia "reivindicar la verdad de la historia [y] honrar a nuestra nación haciéndole justicia a la Conquista y el gobierno español en América?" ¿Acaso no era el deber de la Academia "defender la reputación de los conquistadores, cuya buena memoria debía luchar por mantener con gratitud, respeto y prudencia?" Gálvez le recordaba a Campomanes que el deber de la Academia era "rechazar la ofensiva crítica extranjera que insultaba los faustos nacionales".[178] Un mes después, por consejo de Gálvez, Carlos III suspendió la publicación de la edición en español y prohibió la edición en inglés en todo el imperio. Además, el rey le quitó a la Academia la responsabilidad de escribir la historia de las Indias. A la nueva persona encargada se le dio la orden de desenmascarar "las falsas premisas de Robertson".[179] Era obvio que todos los planes y sueños de Campomanes de usar la obra de un erudito extranjero para defender a España habían fracasado.

[178] AC, caja 21/16 bis, Gálvez a Campomanes, 26 de noviembre de 1778 (sin folio).

[179] *Ibid.*, Gálvez a Campomanes, 23 de diciembre de 1778 (sin folio).

La revisión anónima

Hasta el día de hoy, los acontecimientos que condujeron al decreto real que prohibía la traducción y la circulación de la *History* de Robertson siguen rodeados de un velo de misterio. Los historiadores los han atribuido al hecho de que España junto a Francia entró a la guerra de la Independencia estadunidense en 1779 a favor de los patriotas. Según esta interpretación, la traducción de Guevara y Vasconcelos se suspendió en 1778 porque habría sido impensable que una nación que se aprestaba para pelear contra Gran Bretaña patrocinara los trabajos de un ciudadano británico. Por lo tanto, en esta interpretación la traducción de la *History* de Robertson fue una baja más en las hostilidades anglohispanas.[180] Sin embargo, la verdadera razón de que se descartara el proyecto patriótico de la Academia radica en el informe de un perito que llegó al escritorio del ministro de Indias en noviembre de 1778. Hasta donde sé, este informe no ha sido estudiado y, por lo tanto, merece que se le preste atención.[181]

El perito comenzó por criticar aquello que Campomanes y sus amigos habían señalado como lo más destacado de la obra de Robertson: su ponderación, veracidad y uso de fuentes primarias. En el prefacio de su *History*, Robertson afirmaba que ésta era confiable porque se basaba en la extensa lectura de las fuentes primarias y de documentos nuevos. "Si ésas son las fuentes de las que [Robertson] obtuvo su información", se mofaba el evaluador anónimo, entonces "cualquier filósofo de China puede escribir las hazañas de los romanos y dar nuevo semblante a la historia de Euro-

[180] Véanse, por ejemplo, Esteve Barba, pp. 150-151; Nava Rodríguez, pp. 642-643; Fernández Duro, p. 14.

[181] El informe, "Examen de la Historia de América traducida del inglés por Ramón Guevara", puede encontrarse en BP, Ms II/2845, ff. 47-101, y en AC, caja 4/8.

pa".[182] Con este comentario sarcástico el perito no hacía más que sugerir que la escritura de la historia de Hispanoamérica era una propiedad de los españoles. El reseñador daba a entender que puesto que los archivos y las fuentes estaban ubicados en España, sólo los españoles podían escribir una historia verdaderamente nueva de las Indias. Pero la discrepancia del reseñador con Robertson no era tan sólo porque el escocés tuvo acceso muy limitado a fuentes de archivo. Lo que más molestaba al reseñador era la manera en que Robertson había decidido interpretar los hechos.

En el libro 1, dedicado a la historia de la navegación desde los antiguos hasta el surgimiento de la expansión marítima portuguesa y española en el siglo XV, decía el perito, Robertson no había logrado reconocer ninguna de las referencias de Strabo a la navegación "española" hacia la costa occidental de África en la antigüedad. Robertson tampoco notó que las Islas Canarias habían sido descubiertas durante la expansión comercial aragonesa del siglo XIV, y no en el siglo XV por los portugueses. Sin embargo, lo que era más preocupante es que Robertson no distinguía cuidadosamente la expansión portuguesa a África, del siglo XV, de la española. Según el perito, en la narración de Robertson, los portugueses aparecían como amigables mercaderes mientras los españoles como traficantes de esclavos: "buscando Robertson de esta manera formar un hermoso retrato portugués [para] oponerlo al bosquejo delineado [de los españoles] para que resalte más los falsos colores con que se retrata en toda su Historia de América a la nación española".[183] En el libro 2, Robertson también había hecho algunas de afirmaciones imprecisas sobre los viajes de descubrimiento de Colón. Presentaba a los españoles como ignorantes, cobardes e ingratos, diciendo, entre otras cosas,

[182] BP, Ms II/2845, "Examen de la Historia de América", f. 59 r.
[183] *Ibid.*, f. 61.

que los pilotos españoles que acompañaron a Colón en su primer viaje habían entrado en pánico y habían tratado de regresar los barcos a España, y que Fernando no había cumplido el acuerdo original de la Corona con Colón. Esta lista de quejas reunidas por el evaluador revelaba que él estaba perfectamente consciente de que incluso los relatos en apariencia inofensivos involucraban una interpretación. Las narraciones que presentaban a los pilotos españoles como ignorantes y cobardes, el evaluador las sustituyó por historias de fiereza y pericia. Decía que fue Colón quien aprendió a navegar en mar abierto de los pilotos españoles quienes tenían "más pericia, más náutica, más valor, más presencia de espíritu y prudencia que el almirante". En cuanto al hecho de que Fernando le hubiera quitado a Colón sus derechos, se justificaba por las actitudes tiránicas propias de Colón durante el tiempo que fue gobernador en el Caribe.[184]

El revisor también identificaba las tendencias antiespañolas de Robertson en los libros 3, 5 y 6 (sobre el descubrimiento español y la primera colonización del Caribe, México y Perú), donde constantemente retrataba a *todos* los conquistadores como "tiranos, crueles, ambiciosos, inhumanos y feroces".[185] Robertson nunca consideró que las masacres supuestamente cometidas por Cortés y Pizarro podrían haber sido actos de autodefensa de parte de soldados en peligro de ser capturados y sacrificados por indígenas, o incluso comidos. En el libro 8 (sobre las colonias), el perito identificaba una plétora de afirmaciones problemáticas planteadas por Robertson: *inter alia*, que los españoles basaban sus derechos de conquista sólo en la bula del papa Alejandro VI de 1493 en donde le concedía a España dominio del Nuevo Mundo a cambio de convertir a los amerindios al cristianismo; que la mayoría de los clérigos seglares en las

[184] *Ibid.*, f. 71 r.
[185] *Ibid.*, f. 79 r.

colonias eran ignorantes, porque casi todos provenían de España, donde no habían podido siquiera ser nombrados para las parroquias más miserables; que los curas de órdenes religiosas, si bien eran más brillantes, habían abandonado España para dirigir parroquias en América a fin de evitar una vida desgraciada de castigo corporal y disciplina insoportable en los claustros, y eran corruptos porque participaban en actividades políticas y económicas; que los impuestos de la Iglesia le chupaban la sangre a la economía y causaban la despoblación y pobreza; que la Corona tenía control absoluto sobre la riqueza y los nombramientos de la Iglesia colonial mediante la institución del patronato real y, por lo tanto, recibía casi todos sus ingresos de la Iglesia; que la desocupación y el mal clima habían provocado la degeneración de los patricios criollos; que las universidades coloniales no habían logrado producir un solo autor de renombre; y que los amerindios eran los miembros más miserables y despreciados de la sociedad colonial. El revisor estaba consternado por lo que parecían ser distorsiones deliberadas de Robertson.

De acuerdo con el perito, los derechos de España en las Indias no se basaban en ninguna bula papal sino en el descubrimiento, la "pacificación" y ocupación de territorio. La expansión y la estabilidad del Imperio español en América habían descansado en los hombros del clero seglar y religioso, quienes, por lo tanto, difícilmente se los podía tildar de ser ignorantes e impíos. Finalmente, los amerindios eran ciudadanos de sus propias repúblicas y tenían señores ricos y poderosos, reconocidos y honrados por los gobernantes españoles.

Es muy revelador que el revisor, al igual que la Academia en el pasado, prestara poca atención a las secciones de la historia de Robertson dedicadas a la historia indígena. El perito sólo dedicó unos cuantos párrafos a analizar los prejuicios en los libros 4 (sobre la naturaleza del continente y

los amerindios) y 7 (sobre las instituciones políticas, religiosas y económicas incas y mexicas) de la *History* de Robertson. "Robertson presenta al 'incauto lector' instituciones militares, civiles, religiosas, y políticas [descritas en los libros 4 y 7] —argumentaba el revisor— que no han tenido ni tienen los indios americanos."[186] Las descripciones que Robertson hacía de los sistemas de gobierno indígenas no sólo eran imaginarias, sino que su crítica de la historiografía española del siglo XVI era infundada. En un pasaje algo atípico para su época, el revisor afirmaba que la historiografía española del siglo XVI sobre las Indias no necesitaba revisión alguna. Al basarse exclusivamente en el testimonio de testigos, las crónicas coloniales indianas superaban en profundidad y veracidad a cualquier historia del mundo clásico.[187]

Cuando este informe llegó a manos de Gálvez, la traducción de la Academia quedó condenada al fracaso. Desde la década de 1760, Gálvez había sido un personaje central en las reformas coloniales diseñadas por Campomanes, pero a diferencia de éste, Gálvez no toleraba ninguna de las críticas que los extranjeros hacían a España.[188] Sabemos, por ejemplo, que Campomanes mantenía correspondencia con el abate Raynal precisamente en los años en que éste apilaba insultos a España en las páginas de su *Histoire philosophique,* declarando: "[N]unca una nación había sido idólatra de sus prejuicios a tal grado como los españoles [...] nunca la sinrazón había sido tan dogmática, cerrada, artificiosa [como en España]". Sin embargo, Campomanes le envió la información que el abate solicitaba sobre el Caribe español.[189]

[186] *Ibid.,* f. 81 r.

[187] *Ibid.,* f. 101 r.

[188] Brading, *The First America,* cap. 21.

[189] Raynal citado en Tietz, p. 100. Sobre las solicitudes de Raynal, véase AC, caja 38/39, Heredia a Campomanes, sin fecha.

Gálvez no toleraba a extranjeros como Raynal que insultaban a España. "A menudo he visto a Gálvez, ministro de Indias, ser sumido en una violenta pasión ante la mera mención [de Raynal]", decía el secretario del embajador francés ante la corte española, Jean François Bourgoing. "[Ha tratado] a los que se han atrevido a introducir algunas copias subrepticias [de la *Histoire philosophique* de Raynal] en las colonias españolas como criminales culpables de alta traición contra Dios y el hombre."[190] No es de sorprender que Gálvez reaccionara furioso ante la reseña anónima y ordenara a la Academia poner fin a la traducción. Pero, ¿quién es el autor del informe y a qué grupo cortesano representaba?

No he encontrado rastros de la identidad del perito. Con base en la caligrafía, es posible decir que el autor podría haber sido Juan Bautista Muñoz, en ese entonces cosmógrafo real de las Indias, pues la redacción del informe y la letra de Muñoz son muy similares. Muñoz era un patriota valenciano al que le gustaba liquidar aquellos autores extranjeros que Campomanes buscaba traducir. Por último, como el perito, Muñoz consideraba que la historia nueva de las Indias debía basarse en el uso de fuentes primarias sólo disponibles en los archivos españoles. El perito, debemos recordar, ridiculizó la cantidad de fuentes primarias a las que Robertson tuvo acceso, sugiriendo que sólo españoles podrían escribir una nueva historia del Nuevo Mundo. Sin embargo, algunas de las ideas del perito contradicen los principios historiográficos por los que Muñoz llegó a ser conocido. Mientras el perito alababa las crónicas coloniales indianas, Muñoz las depreciaba. Muñoz, como veremos a reglón seguido, era un acérrimo crítico de los observadores e historiadores españoles del Nuevo Mundo del siglo XVI. Por último, al igual que Mayáns, Muñoz no gustaba de las

[190] Jean François Bourgoing citado en Lynch, p. 254.

defensas de España que usaran de ataques verbales virulentos contra los extranjeros, cosa que el perito hacía con frecuencia. Es muy probable entonces que el perito no fue Muñoz.

¿Quién fue entonces el perito? Cuando la Academia preparaba la traducción de la historia de Robertson, estaba apareciendo en la historiografía española un tercer grupo de interés: la de los jesuitas catalanes en el exilio. Es difícil imaginar que Gálvez, un persistente crítico del papel de los jesuitas en las Indias, hubiera delegado la evaluación de la traducción a jesuitas catalanes exiliados. Pero Gálvez se mantuvo en contacto con algunos jesuitas que él consideraba patriotas y apoyó sus estudios del Nuevo Mundo. Como el perito, los jesuitas catalanes en exilio gustaban del uso de la diatriba antiextranjera virulenta y de la defensa de los cronistas coloniales. Es entonces posible que la evaluación de la obra de Robertson pudo haber sido escrita por uno de los jesuitas catalanes, quienes en exilio escribieron numerosas historias del Nuevo Mundo. Pasemos entonces a estudiar sus obras.

Las Riflessioni imparziali *de Juan de Nuix*

En 1780, en Venecia, Juan de Nuix publicó *Riflessioni imparziali supra l'umanita degli spagnouli nell' Indie contro i pretersi filososofi e politici.* Nuix, un catalán que vivía en Italia desde que los jesuitas fueron expulsados, escribió el libro para defender la empresa colonial y la historiografía españolas de los ataques de Robertson y Raynal.[191] Pasó por los censores del Consejo de Indias, y dos traducciones distintas aparecieron una después de la otra, una en 1782, editada por un miembro del Consejo Real, Pedro Varela y Ulloa, y

[191] Nuix, *Riflessioni.*

otra en 1783, por Joseph de Nuix, hermano de Juan.[192] La edición española patrocinada por la Corona inicia con un ensayo de Varela y Ulloa, en donde presenta una aguda crítica de las formas tradicionales de colonialismo, no muy distinta de la que había expuesto Raynal. Luego de describir las campañas militares coloniales, desde Alejandro Magno hasta Gengis Khan, como carnicerías, Varela y Ulloa procedía a afirmar que el colonialismo de España se había distinguido de aquellos del pasado. Los crímenes atribuidos a España en las Indias habían sido cometidos por individuos, quienes no representaban a la nación en su conjunto. Es más, los crímenes de los conquistadores eran en realidad actos de autodefensa cometidos por estar rodeados por caníbales hambrientos. Además, comparado con las atrocidades cometidas por otras potencias coloniales europeas, las acciones de los españoles parecían delitos menores.[193] Los esfuerzos de Varela y Ulloa por retratar el colonialismo español como benigno capturaron muy bien la esencia de la tesis de Nuix.

La defensa de Nuix del legado del colonialismo fue en realidad una defensa de la credibilidad de las crónicas indianas y una crítica a la veracidad de autores extranjeros como Robertson y Raynal. Nuix comenzó por resaltar su estatus

[192] Las dos ediciones en español aparecieron como *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias contra los pretendidos filósofos y políticos. Para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson*, traducida con notas por Pedro Varela y Ulloa (Madrid, Joachin Ibarra, 1782); y *Reflexiones imparciales*, añadidas por el mismo autor y traducidas del idioma italiano al español por Josef de Nuix y de Perpina (Cervera, Impr. de la Pontificia y Real Universidad, 1783). Acerca de la evaluación positiva del trabajo de Nuix en el Consejo de Indias, véase AGI, Indiferente general, 1656, "Evaluación de Fiscales del Consejo de Indias sobre la traducción hecha por Pedro Varela, oficial de la Secretaría de Marina, de la obra de Abate Juan Nuix, *Reflexiones Imparciales sobre la humanidad de los españoles de Indias*", 28 de septiembre de 1781.

[193] Pedro Varela y Ulloa, "Discurso preliminar del traductor", en Nuix, *Reflexiones*, pp. xxii-xxiii.

de observador imparcial al hacer énfasis en que era catalán, y que los catalanes realmente no habían participado en la colonización española de las Indias, por lo que no se le podía acusar de ser un patriota prejuiciado.[194] Nuix trató de demostrar la poca fiabilidad de autores como Robertson, Raynal y Las Casas. Las acusaciones de crueldad española hacia los amerindios eran exageraciones, originalmente difundidas por Las Casas, cuyos informes sobre la destrucción de las Indias eran la raíz de casi todas las críticas extranjeras contra España. Según Nuix, Las Casas era de origen flamenco, lo que explicaba por qué había buscado desacreditar a España. Las Casas también se contradecía a menudo, decía Nuix, y ningún jurado imparcial podría validar el testimonio de tal testigo "inepto".[195] Los historiadores extranjeros que habían hecho eco de las acusaciones de Las Casas tampoco eran creíbles, ni siquiera Robertson, cuya moderación lo había llevado a descartar a Las Casas. Robertson había seleccionado e interpretado selectivamente el testimonio de testigos españoles que relataban diversas masacres coloniales. Robertson manipulaba las fuentes para hacer que los indígenas aparecieran como víctimas pasivas de la crueldad española. La historia no era una cuestión de interpretación, sino la presentación fidedigna del testimonio de los testigos; en ese sentido, Robertson carecía de credibilidad.[196]

A fin de probar que los españoles en América no se habían comportado como bárbaros, Nuix afirmaba que la supuesta despoblación causada por la Conquista fue el producto de factores fuera del control humano. Por ejemplo, la susceptibilidad de los nativos a las epidemias arrasó con ellos, no la crueldad española. El régimen feudal de haciendas y minas coloniales había sido el resultado de la geogra-

[194] Nuix, *Reflexiones imparciales*, "Prólogo del autor", pp. xxxii-xxxiv.
[195] *Ibid.*, p. 34.
[196] *Ibid.*, p. 43.

LÁMINAS
Y FIGURAS

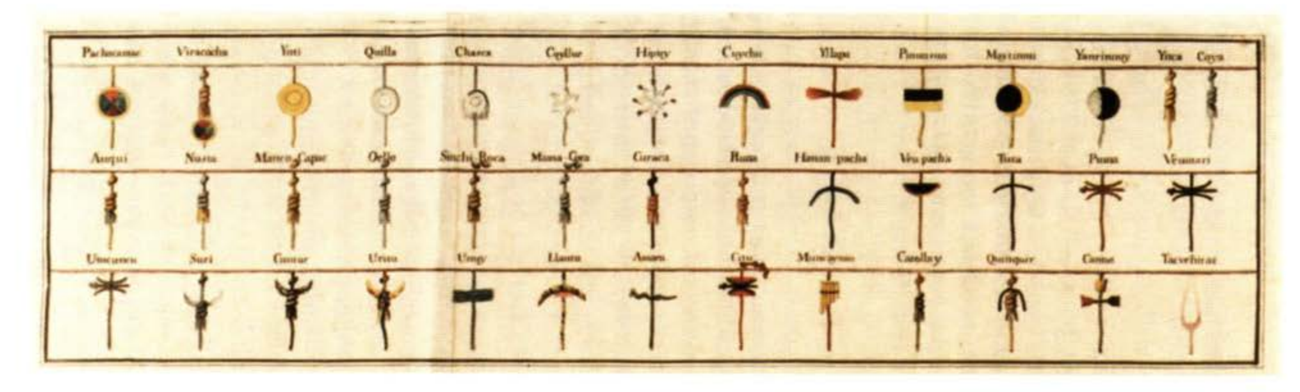


Lámina 1. Representación en quipus de 40 palabras maestras *(parole maestre)*. Tomada de Raimondo di Sangro (Sansevero), *Lettera apologetica* (Nápoles, 1750). Cortesía de la Colección Edward Ayer, Biblioteca New Berry, Chicago.

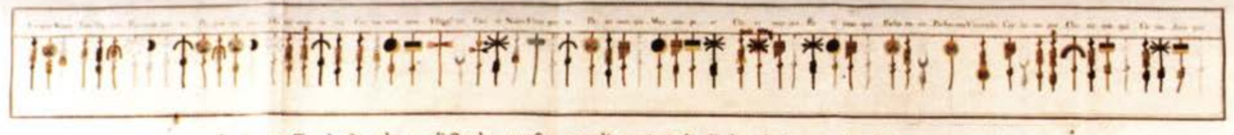


Lámina 2. Poema en quechua registrado en un manuscrito silábico. Tomada de Raimondo di Sangro (Sansevero), *lettera apologetica* (Nápoles, 1750). Cortesía de la Colección Edward Ayer, Biblioteca New Berry, Chicago.



Lámina 3. Rueda número 4 de Echeverría y Veytia. En su círculo exterior, esta rueda caléndrica colonial muestra un ciclo de 52 años en donde cuatro signos, los del conejo, la casa, la caña y el pedernal, se repiten 13 veces cada uno. El círculo interior representa los 18 meses del año mesoamericano. La única indicación de dónde inicia la serie de años y meses es la cabeza de la serpiente que rodea la rueda. Además la serpiente muestra que la rueda gira en sentido contrario a las manecillas del reloj. Tomada de Mariano Fernández Echeverría y Veytia, *Los calendarios mexicanos* (México, 1907).

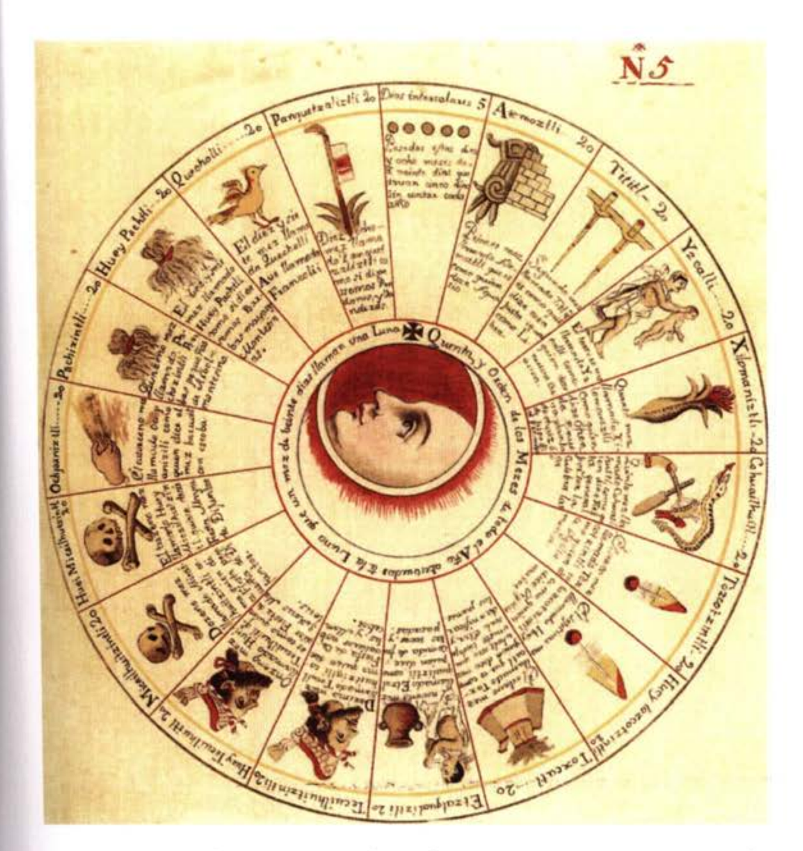


Lámina 4. Rueda número 5 de Echeverría y Veytia. Esta rueda caléndrica colonial, muy probablemente del sacerdote tlaxcalteca Manuel de los Santos y Salazar, perteneció a Boturini. Representa el orden de los 18 meses del año, moviéndose en el sentido de las manecillas del reloj desde Atemoztli hasta los cinco días "intercalados". Echeverría y Veytia usó la rueda para respaldar su interpretación del orden de los meses, que a larga derivó mediante el análisis etimológico del nombre de los meses. Tomada de Mariano Fernández Echeverría y Veytia, *Los calendarios mexicanos* (México, 1907).

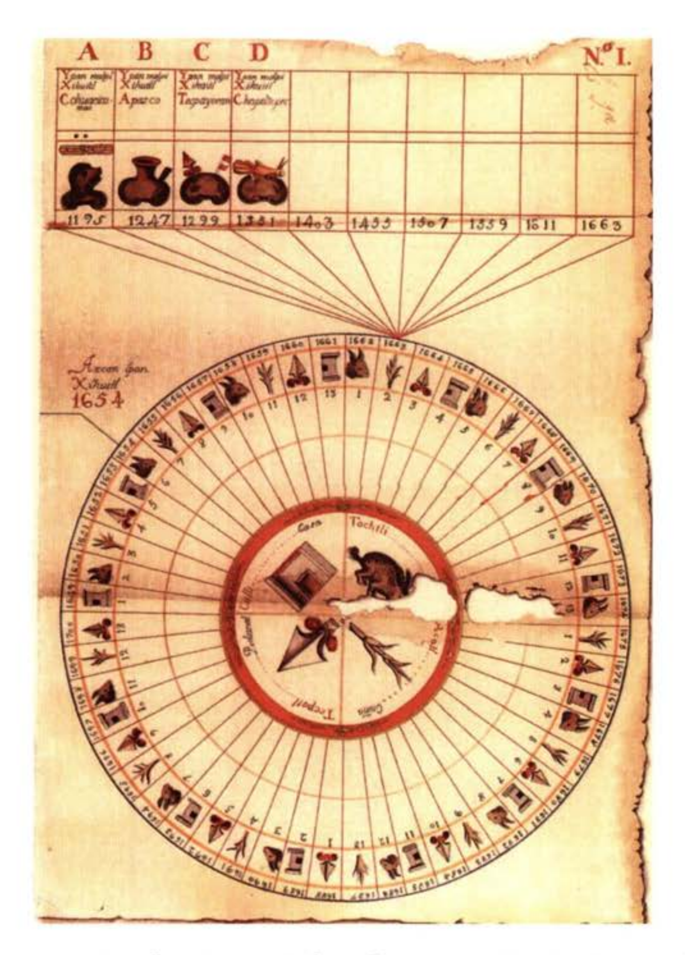


Lámina 5. Rueda número 1 de Echeverría y Veytia. Una rueda caléndrica colonial que representa un ciclo de 52 años y las fechas en años de lugares donde los mexicas celebraban el fin de un "manojo de 52 años" o "siglo". Echeverría y Veytia interpretó los "manojos" como "2 Caña", el año en el cual los pueblos que aparecían en la lista fueron fundados en diferentes "siglos". Esta lectura le permitió a Echeverría y Veytia afirmar que el signo principal de cada año siempre era constante. Tomada de Mariano Fernández Echeverría y Veytia, *Los calendarios mexicanos* (México, 1907).



Lámina 6. Rueda número 6 de Echeverría y Veytia. Una rueda caléndrica colonial que representa la serie de 20 días del mes mesoamericano. Con los signos de 20 días, una serie paralela de 13 números crea 260 combinaciones. Echeverría y Veytia usó el calendario para afirmar que *cipactli* (cocodrilo) no era el día principal de cada mes. Puesto que a partir de la rueda sola no había manera posible de determinar dónde comenzaba la serie, Echeverría y Veytia usó un supuesto orden jerárquico de los elementos para determinar el orden de los días principales de cada mes. Tomada de Mariano Fernández Echeverría y Veytia, *Los calendarios mexicanos* (México, 1907).

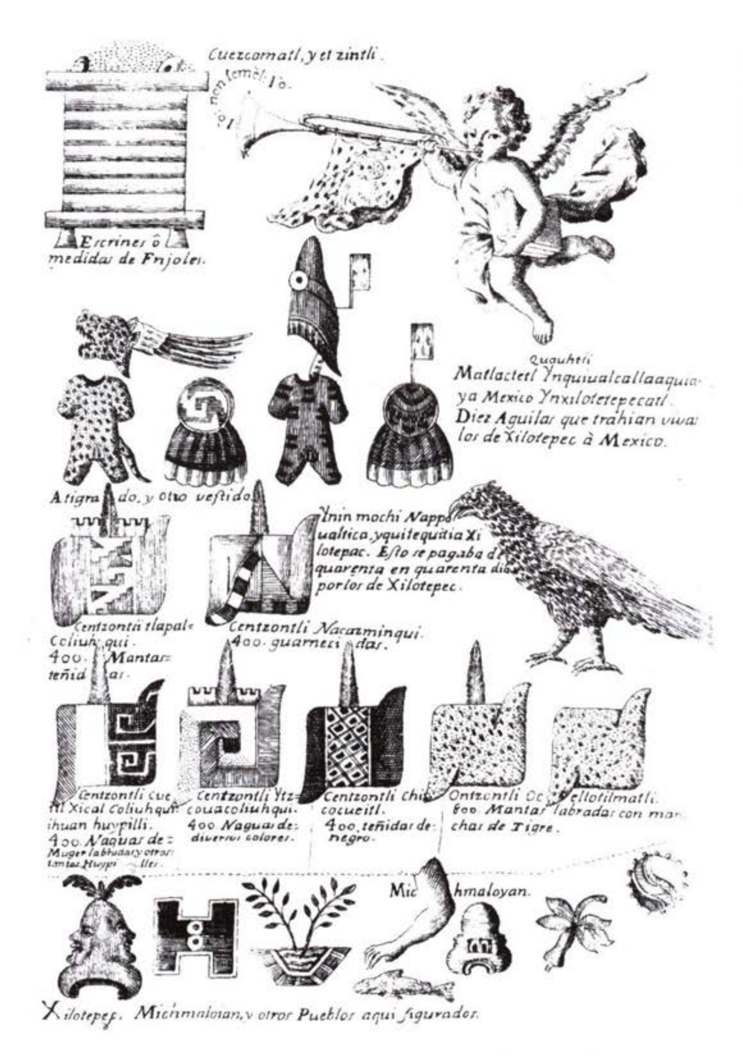


Lámina 7. Una página de la *Matrícula de tributos* de Francisco Antonio de Lorenzana, "Fragmento de un mapa de tributos...", en Hernán Cortés, *Historia de Nueva-España...* (México, 1770). Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown, Universidad de Brown, Providence, Rhode Island.



Lámina 8. Misma página de la *Matrícula de tributos* de la lámina 7 del original de principios del siglo XVI. Cortesía de Akademische Druck-u Verlagsanstalt. La edición de Lorenzana introdujo ligeros cambios iconográficos e incluso un angelote que sostiene una trompeta con el escudo de armas del arzobispo. Si bien no es el caso de esta página, Lorenzana copió todas las glosas españolas, pero sólo parte de las que estaban en náhuatl en alfabeto romano. Las glosas españolas originales interpretaron mal de manera constante los signos logográficos e ideográficos de las cantidades. Esto provocó que muchos criollos, incluido Francisco Xavier Clavijero, afirmaran que los intérpretes amerindios que habían ayudado a Lorenzana no podían leer las glosas nahuas del siglo XVI, y que la edición, por tanto, no era confiable.



Lámina 9. La Caída y el Árbol de la Sabiduría del Códice Borgia, que Lino Fábrega interpretó como una recopilación de tradiciones patriarcales entregada por Noé.



Lámina 10. Prefiguración de Cristo como un "cordero de sacrificio" del Códice Borgia.



Lámina 11. El Diluvio, y la fecha en que ocurrió (durante la temporada de otoño), cuando Escorpión era la constelación ascendente, del Códice Borgia.



Lámina 12. La fundación de Tenochtitlan por los mexicas. Tomada del Códice Borgia. Retrato que carece de influencias patrísticas cristianas. Reproducida con permiso de la Biblioteca Bodleian, Oxford, Massachusetts. Arch. Selden, A 1, fol. 2r.



Figura 1. Los tropos clásicos organizaban no sólo las narrativas de los incas, sino también sus descripciones, como se muestra en la ilustración de la edición francesa de 1737 de los *Comentarios reales* de Garcilaso, titulada *Histoire des Incas* (Amsterdam, 1737). Obsérvese especialmente las estatuas clásicas en los nichos de la sala del trono inca. Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown, Universidad de Brown, Providence, Rhode Island.

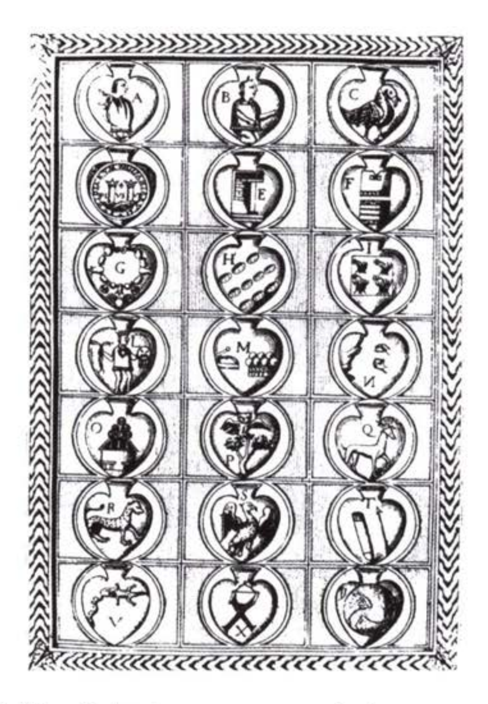
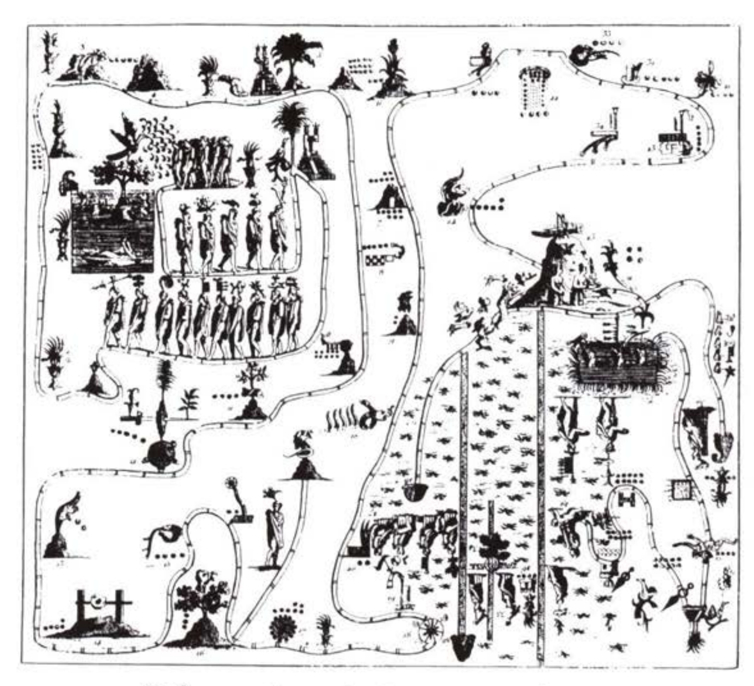


Figura 2. Gráfica de imágenes mnemotécnicas que representan letras. En los palacios de la memoria del Renacimiento, los oradores distribuían asombrosas esculturas mentales a lo largo de patios y recámaras imaginarios para recordar el orden y el contenido de los discursos. Imágenes de letras colgaban en las esculturas mentales para aclarar aún más el contenido del pasaje encargado a la memoria. En esta gráfica mnemotécnica, el iconograma es indígena y las imágenes parecen estar dirigidas a los curas que daban sermones en lenguas indígenas. La mayoría de las imágenes de la gráfica tiene un sorprendente parecido con los pictogramas y logogramas mesoamericanos y representan palabras otomíes, tarascas o náhuatls: A = *achámasi* (tarasco) = hombre; C = *cotocaoeni* (otomí) = ave de corral que no es pavo; P = *pohhaí* (otomí) = ave de corral. (Agradezco a David Tavárez, quien identificó para mí las palabras de la gráfica.) Tomada de Diego Valadés, *Rhetorica Christiana* (Perusa, 1579). Por desgracia, Valadés no comentó la gráfica.



Figura 3. Semejanzas entre la deidad mexica Homocoya (tomada del Códice Ríos) y Osiris. De acuerdo con Lorenzo Pignoria, Homocoya era "el creador de todo", tanto la Causa Primera como la Trinidad. Pignoria explicó este parecido con las ideas cristianas como el producto ya sea de un reflejo borroso de la razón natural o del engaño demoniaco. Tomada de Lorenzo Pignoria, "Seconda parte delle imagini de gli dei indiano", en Vicenzo Cartari, *Imagini de gli delli antichi*, 2ª ed. (Padua, 1626). Cortesía de la Biblioteca Nacional, Madrid.



Histoire hiéroglyphique des Aztèques,
depuis le Déluge jusqu'à la fondation de la Ville de Mexico

Figura 4. Historia pictórica de las migraciones mexicas desde la partida de Aztlán hasta la fundación de Tenochtitlan, conocida como mapa Sigüenza, publicada por primera vez en la obra *Giro del mondo* (1699-1700) de Giovanni Francesco Gemelli Careri. Los puntos a lo largo del camino representan ciclos de 52 años. De acuerdo con las glosas, los mexicas descendían de Coxcox, un sobreviviente del Diluvio. Los 15 descendientes mudos de Coxcox recuperaron el habla de una paloma mientras emprendían sus andanzas. Este documento ejemplifica cómo los manuscritos y los calendarios amerindios se desplegaban para crear archivos históricos detallados. Tomado de Alexander von Humboldt, *Vues des cordillerès* (París, 1810). Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown, Universidad de Brown, Providence, Rhode Island.



Figura 5. Moctezuma, el último emperador mexica, rodeado de los cuatro principales conquistadores españoles. Con esta ilustración, Clavijero buscó en su *Storia antica* mostrar la continuidad entre los gobernantes amerindios e hispanoamericanos de México. Cortesía del Departamento de Libros Raros y Colecciones Especiales, Biblioteca de la Universidad de Princeton.

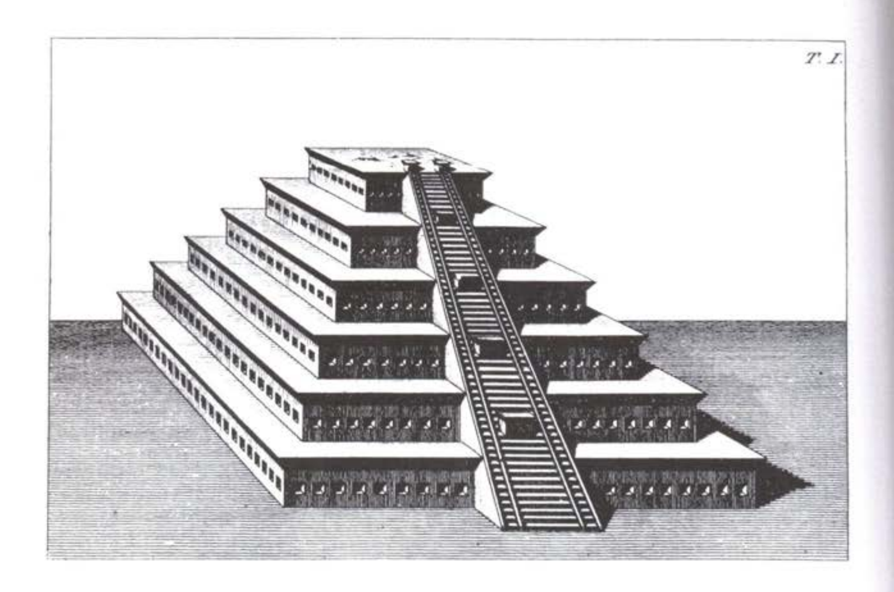


Figura 6. La pirámide de Papantla, de Pedro Márquez, *Due antichi monumenti di architectura messicana* (Roma, 1804). Márquez afirmó que esta estructura tenía semejanzas con monumentos del mundo clásico, incluido el templo de Jano, anfiteatros y pirámides egipcias.

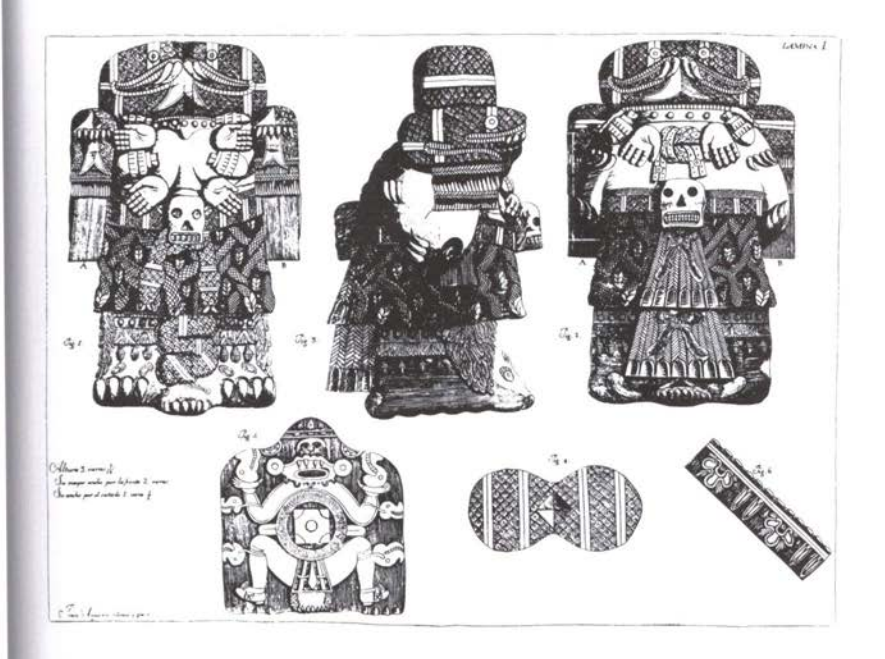


Figura 7a. Estética nahua.Una de las numerosas piedras encontradas en el zócalo de la ciudad de México entre 1790 y 1792, que ahora se sabe representa a la diosa Coatlicue. De acuerdo con Antonio de León y Gama, era un conjunto de atributos jeroglíficos de cuando menos siete deidades mesoamericanas. José Ignacio Borunda también la interpretó como un montaje de signos jeroglíficos, que leyó como términos cuyas etimologías revelaban sucesos históricos. Tomada de Antonio de León y Gama, *Descripción histórica de las dos piedras* (México, 1792).



Figura 7b. Representación colonial de Tláloc, el dios de la lluvia, que originalmente perteneció a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Tomada de Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Giro del mondo* (Nápoles, 1699-1700). Cortesía de la Biblioteca John Brown, Universidad de Brown, Providence Rhode Island. León y Gama usó estas ilustraciones para sostener que los indios habían dominado los principios de la representación mimética y que la figura de la Coatlicue era el producto de una distorsión deliberada, no de la ignorancia de los principios estéticos.

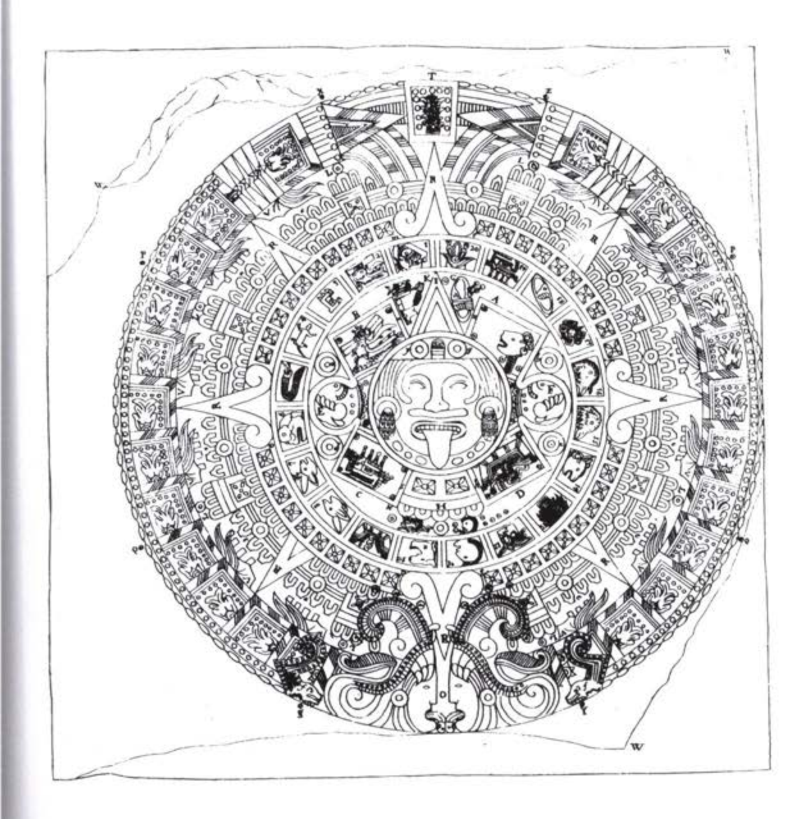


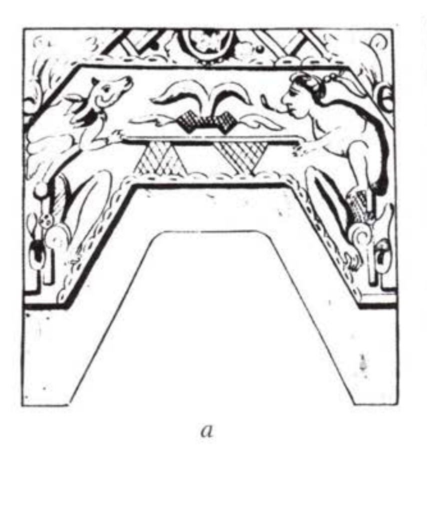
Figura 8. La Piedra Solar, encontrada en la ciudad de México, que Antonio de León y Gama afirmó era un calendario semianual que representaba los principales festivales del Sol. Los huecos del perímetro (marcados *xzpqysqp*) alguna vez sostuvieron los gnomones de un disco solar que medía solsticios y equinoccios, decía. En el centro de la rueda, leyó el signo de día de Ollin Tonatiuh y las fechas de cuando habían concluido las cuatro eras solares. El primer círculo contenía los 20 signos para los días del mes, que León y Gama supuso que debían ser leídos en sentido contrario a las manecillas del reloj. El símbolo de la Vía Láctea estaba en el círculo exterior de la rueda, coronado con el signo del año 13 Caña. Tomada de Antonio de León y Gama, *Descripción histórica de las dos piedras* (México, 1792).



Figura 9. Nuestra Señora de Guadalupe protegiendo a México como un "escudo" en contra de la peste. Tomada de Cayetano de Cabrera y Quintero, *El escudo de armas de México* (México, 1746). Los iconos religiosos se usaron como sellos neoplatónicos para alejar los malos espíritus; por lo tanto, su correcta interpretación era fundamental. Muchos de esos iconos fueron interpretados como escritos mesoamericanos, particularmente el de Nuestra Señora de Guadalupe, que atrajo mucho la atención de los estudiosos; los intelectuales competían entre sí para evocar el sentido simbólico de cada detalle de la imagen.



Figura 10. Imágenes usadas para argumentar los orígenes romanos de los habitantes originales de Palenque, dibujadas por las expediciones españolas enviadas a estudiar las ruinas en la década de 1780: *a)* habitantes de Palenque usando zapatos "romanos" adornados con medias lunas, según José Antonio Calderón; *b)* Júpiter, según Antonio del Río.



a



b

Figura 11. Imágenes de Palenque leídas por Ramón Ordóñez y Aguiar como prueba de que la ciudad había sido alguna vez un centro multinacional: *a*) Perséfone y Ceres; *b*) Osiris. En la mitología grecorromana, Perséfone, que personificaba el cambio de estaciones, pasaba medio año en el Olimpo y la otra mitad bajo tierra, en el Hades. Ordóñez y Aguiar afirmó que el trapo estampado con tres corazones que sostenía "Osiris" era una referencia genealógica a Votán III, discutido en el documento tzeltal-maya conocido como Provanza de Votán. Tomadas de Paz Cabello Carro, *Política investigadora de la época de Carlos III en el área maya* (Ediciones de la Torre, Madrid, 1992).

fía misma, de la aridez de América y la pereza corporal del puñado de indígenas que sobrevivieron. Dichas economías, junto con el monopolio extranjero del comercio colonial, no la crueldad ni la avaricia españolas, sostenía Nuix, fueron responsables de haber reducido el crecimiento de los mercados y de la población.

Asimismo, Nuix afirmaba que lejos de ser un fuero para gobernar a los nativos americanos, la bula de Alejandro VI de 1493 tan sólo había querido alentar a los españoles a convertirlos al cristianismo. La soberanía española en el Nuevo Mundo no radicaba en ninguna bula papal —cuya autoridad podía ser disputada o incluso ridiculizada—, sino en el derecho natural y el de las naciones. Para argumentar tal cosa, Nuix aceptó la misma visión despectiva de los amerindios que tenían Robertson y Raynal, cuya credibilidad él ya había cuestionado. La colonización por derecho natural era el título otorgado a naciones que ocupaban territorios vacíos. Cuando los primeros europeos llegaron a América, la encontraron casi deshabitada, sostenía Nuix, porque los nativos americanos eran salvajes y la tierra vacía pertenecía a la primera nación que la reclamara. Los españoles únicamente habían seguido los preceptos de la ley natural cuando declararon la soberanía sobre todo el continente. Sin embargo, esta lógica tenía problemas, porque era obvio que España tenía en América gran cantidad de territorios "vacíos". Luego, otras potencias europeas podrían darle la vuelta a este principio y usarlo en contra de España. Por lo tanto, Nuix argumentó que el derecho internacional concedía a las "naciones" soberanía sobre territorios vacíos pero necesarios para mantener las líneas de comercio y comunicación abiertas entre regiones pobladas. Una vez más, Nuix se mostró consciente de las fallas potenciales de su lógica, pues los amerindios podrían usar ese mismo argumento para defender la soberanía de sus territorios deshabitados. Para eliminar de raíz semejante crítica, Nuix apeló a las

visiones tanto o más denigratorias del indígena americano que las que usaron Robertson o De Pauw y sostuvo que los amerindios no eran naciones sino familias de salvajes nómadas, quienes por tanto no tenían recurso al derecho de las naciones.

Esta preocupación por secularizar el derecho español a la soberanía del Nuevo Mundo era otro vínculo más entre el pensamiento de los jesuitas catalanes y las opiniones expresadas por el perito anónimo de la historia de Robertson. A diferencia de Muñoz, quien afirmaba que los españoles habían en realidad basado sus reclamos en la bula de 1493 del papa Alejandro VI, tanto Nuix como el evaluador anónimo insistían en que la historia de las bulas había sido exagerada por extranjeros para ridiculizar y refutar la soberanía española en las Indias. Las otros argumentos de defensa de la empresa colonial española esgrimidos por Nuix eran argumentos muy conocidos que el evaluador anónimo también había usado. Nuix sostenía que si en efecto había habido violencia, los responsables eran hombres que por estar en la frontera colonial se habían vuelto bárbaros. Además, la inevitable violencia que caracteriza la vida de toda frontera había sido rápidamente controlada por el Estado español, el cual introdujo leyes justas y humanas. Nuix también argumentaba que la violencia que otras potencias coloniales habían infligido contra amerindios y negros había sido mucho peor que la cometida por España. Finalmente, Nuix sostenía que los amerindios se habían beneficiado de la Conquista con la introducción del cristianismo y de la ciencia y la tecnología europeas.

En medio de esta defensa inflexible de los derechos y régimen colonial de España en América, Nuix, al igual que el perito anónimo, se lanzó a ofrecer una defensa acérrima de los cronistas coloniales a quienes presentó como muy superiores a los historiadores filosóficos de su tiempo. De acuerdo con Nuix, las nuevas historias filosóficas no eran

sino breves resúmenes de hechos que, en realidad, requerían volúmenes, decía Nuix.[197] Rápidamente descartó las afirmaciones de Raynal de que los historiadores españoles no eran científicos. "Más feliz que Raynal —se declaraba Niux—, he encontrado muchos verdaderos filósofos entre los autores españoles de los siglos XVI y XVII, bien que no podrían estar a la moda del presente."[198] En cuanto al argumento de Robertson de que se necesitaban nuevas fuentes documentales localizadas en archivos para entender verdaderamente el pasado, Nuix observó con sarcasmo: "No he menester para el fin que me propuse consultar los papeles secretos depositados en Simancas. Mi asunto es público y notorio en todo el orbe literario; y así me bastan los libros españoles, públicos, obvios y vulgares".[199] Finalmente, Nuix argumentaba que todo lo positivo de la *History* de Robertson provenía de las fuentes españolas. "Donde este escocés sigue a los historiadores españoles —sostenía Nuix—, es uno de los historiadores más excelentes de nuestro siglo; pero donde los abandona por querer ser filósofo, casi dexa de ser historiador."[200]

En la medida en que todo su andamiaje teórico estaba construido sobre la premisa de que los amerindios eran unos pocos primitivos degenerados, a Nuix no le quedó más que desacreditar el testimonio de aquellos testigos españoles que afirmaban que el continente originalmente había estado densamente poblado. Al igual que Pedro de la Estala, discutido al inicio de este capítulo, Nuix no pudo evitar caer en contradicciones. A pesar de sus esfuerzos por desacreditar a Robertson por haber manipulado el testimonio de testigos españoles, Nuix se dedicó a explicar cómo los primeros observadores coloniales se habían autoengañado.[201] Si-

[197] *Ibid.*, "Prólogo del autor", pp. xxxvii-xxxviii.
[198] *Ibid.*, p. xxxvi.
[199] *Ibid.*, p. xxxvi.
[200] *Ibid.*, pp. xxxix-xl.
[201] *Ibid.*, pp. 121-122.

guiendo el ejemplo de De Pauw, Nuix decía que los primeros colonos habían encontrado en las Indias un "terreno erial y de difícil cultivo, cubierto de bosques, y sin brazos para desmontarlos".[202] Esas personas que afirmaron haber visto naciones populosas lo hicieron "pues el mismo temor de los peligros, y el deseo de gloria, era natural que multiplicasen y abultasen los objetos".[203] Imitando la casuística de De Pauw, Nuix decía que el testimonio de los primeros observadores no tenía valor porque chocaba con las leyes de la economía política.[204]

Ramón Diosdado Caballero

Desde su exilio en Italia, otro jesuita catalán también luchó con todas sus fuerzas por defender el régimen colonial español en América y cayó en las mismas contradicciones que Nuix. Ramón Diosdado Caballero enfrentó un ambiente intelectual hostil en el exilio, en donde la influencia de España en Italia era constantemente menospreciada.[205] Por lo tanto, dedicó el resto de su vida a aclarar los logros de su patria. Por ejemplo, en Roma publicó, en 1793, *De prima typographiae hispanicae aetate specimen*, una herramienta de referencia que presentaba una lista de incunables publicados en España de 1451 a 1500. En esta obra, Diosdado quería demostrar a los italianos que ninguna "nación del siglo xv [podía hacer alarde] de tener tantas ciudades con imprenta [como España]". Además, la laboriosidad y vitalidad de la España de fines de la Edad Media y de principios de la era moderna, decía Diosdado, habían ocasionado que

[202] *Ibid.*, p. 73.
[203] *Ibid.*, p. 122.
[204] *Ibid.*, pp. 128-129.
[205] Sobre la erudición de los jesuitas españoles en el exilio en Italia, véase Batllori.

los españoles llevaran la nueva tecnología a los pueblos del Nuevo Mundo, así como a Filipinas y Japón. La misma Italia se había beneficiado de este esfuerzo civilizador global, pues fueron los españoles, y no los italianos, alegaba Diosdado, quienes habían introducido la imprenta en Nápoles y Ferrara.[206] Indignado por las insinuaciones de los eruditos italianos de que el gran pintor español José de Ribera (1591-1652) había nacido en Nápoles, Diosdado escribió un tratado en 1795 que reivindicaba a Ribera para España.[207] Por ello, no sorprende que Diosdado también haya dedicado gran esfuerzo a defender el registro histórico del colonialismo español.[208]

Diosdado hizo públicas sus opiniones cuando se anunciaron, en 1784, los planes para traducir al español la obra *Storia antica del Messico* (1780-1781) de Francisco Clavijero. Diosdado había leído el trabajo de su colega jesuita y había llegado a la conclusión de que Clavijero traidora y deliberadamente se había dedicado a proporcionar municiones a los críticos de España. De acuerdo con Diosdado, el jesuita criollo describía un pasado amerindio glorioso, pero no decía nada del papel de España en la pacificación de los amerindios con voraces apetitos por carne humana. Al igual que los críticos aragoneses de Boturini, Diosdado sostenía que las visiones gloriosas del pasado indígena por fuerza implicaban una crítica de España. Ningún lector podía evitar sacar la conclusión de que el colonialismo español había transformado a los amerindios civilizados del pasado en las

[206] Diosdado Caballero, *Breve examen*, sec. 2, § 8, p. 22, y sec. 5.

[207] Diosdado Caballero, *Observaciones sobre Josef Ribera*.

[208] Véase, por ejemplo, BP, Ms 1843, Diosdado Caballero, "Excelencia de la América española sobre las extrangeras decidida con hechos". Se trata de un estudio estadístico y cameralista del comercio, la agricultura, las industrias y las ciudades de las colonias españolas, que se comparan positivamente con otras colonias europeas en América. Véase también la evaluación llena de alabanzas de la sabiduría filosófica subyacente de la legislación colonial española en AJPT, estante 4A, caja 17, carpeta 7, "Resumen del extracto de las Leyes de Indias", f. 1 r.

criaturas miserables e ignorantes del presente. Para detener la publicación de la *Storia*, Diosdado escribió tres volúmenes de "observaciones", ahora perdidos, en donde refutaba muchas de las aseveraciones de Clavijero sobre la supuesta grandeza del pasado mesoamericano. Si bien el manuscrito de Diosdado en sí era demasiado parcializado para ser publicado, el catalán logró desbaratar la publicación de la traducción del libro de Clavijero.[209]

Un análisis de esas secciones del manuscrito de Diosdado que han sobrevivido muestra que lidió con el problema de evaluar la fiabilidad de las fuentes y testimonios indígenas y españoles de la misma manera que lo hizo Nuix. Si bien constantemente luchó por defender las crónicas coloniales, como parte de su defensa del colonialismo español, Diosdado se enfrentó con el hecho de que muchas de esas crónicas retrataban las civilizaciones indígenas precolombinas como sofisticadas y avanzadas. Sin embargo, para limpiar el nombre de España de las acusaciones de haber cometido atrocidades en las Indias, Diosdado, igual que Nuix, requería sostener que América tenía sólo un puñado de salvajes primitivos a la llegada de los españoles. Esta paradoja llevó a Diosdado a refutar las percepciones de testigos oculares por considerarlas ilusiones psicológicas colectivas. Por ejemplo, en la primera expedición española hacia la costa de México en 1517, que había partido de las Antillas, Francisco Hernández de Córdova encontró un poblado tan avanzado en la costa de Yucatán que lo llamó el Gran Cairo. De hecho, decía Diosdado, el poblado no era

[209] Acerca de la campaña de Diosdado por eliminar la edición en español de Clavijero en la década de 1780, véase Ronan, cap. 3. Ronan basó su estudio de la campaña de Diosdado en gran medida en información obtenida en la década de 1960 en el Archivo de Indias bajo la firma de Patronato 296. En 1997, no pude encontrar ninguno de esos documentos bajo Patronato 296. Ninguno de mis esfuerzos y de los amigables archivistas en el Archivo de Indias tuvieron éxito al rastrear el paradero de la documentación citada por Ronan.

más que un grupo de casas de adobe. "Los que llegan a entender cuanto es poderosa la fuerza del deseo para transformar las cosas, principalmente cuando el objeto que se abandona [es decir, el Caribe] es de la más ínfima graduación —explicaba Diosdado—, deberán excusar a nuestros descubridores... que con buena fe nos dieron repetidas veces en sus relaciones" testimonios sobre la riqueza y sofisticación culturales de los habitantes de la península de Yucatán. Al igual que Pedro de la Estala, Diosdado sostenía que los primeros visitantes españoles del Nuevo Mundo habían exagerado porque habían sufrido de privación sensorial durante décadas de vivir en un lugar tan agreste como el Caribe. Para confirmar su tesis de que todos los testigos españoles del siglo XVI habían magnificado sus descripciones de la grandeza de las civilizaciones mesoamericanas, Diosdado relató el caso de los soldados del grupo de Cortés que habían hablado de una "casa de plata" cuando vieron la casa de adobe blanqueado de un nimio gobernador de Cempoala. "El Dorado tantas veces buscado animosamente —concluía— es una prueba nada equívoca de la facilidad de engañarse la razón cuando la voluntad se halla vehemente propensa [a ver cosas]; [los primeros informantes crearon] palacios de las que son ruines casas, jardines de las malezas, oro del cobre, plata de la cal."[210]

Con el mismo entusiasmo y cuidado con que leyó a Clavijero, Diosdado también leyó la *Lettere americane* (1780) del conde Gian Rinaldo Carli. En una serie de notas deta-

[210] AJPT, estante 4A, caja 17, carpeta 1, observación 1, 3, "Observaciones americanas y suplemento crítico a la historia del ex-jesuita Francisco Clavijero (tercera parte)". Mis referencias a los manuscritos de Diosdado localizados en el AJPT difieren de las que ofrece Ronan. Cuando visité el archivo en el verano de 1997, encontré muy desorganizados los documentos de Diosdado y los que estaban catalogados lo estaban bajo los títulos equivocados. La persona responsable del archivo, el padre José Torres García, gentilmente me permitió organizar y dar a las carpetas nuevos títulos. Yo sólo soy responsable de la reorganización.

lladas sobre el trabajo del economista político italiano, Diosdado atacó la opinión de Carli acerca de los testigos españoles y la grandeza de México y Perú antiguos. Como vimos en el capítulo I, Carli afirmaba que los testigos españoles eran confiables porque escribieron en circunstancias hostiles, cuando muchos rivales trataban de socavar su credibilidad. De acuerdo con Carli, los testigos españoles también eran creíbles porque eran ignorantes y no podían haber inventado las complejas instituciones políticas y sociales amerindias descritas en sus escritos. Diosdado negó que los españoles fueran ignorantes pero al mismo tiempo no estuvo dispuesto a aceptar la veracidad de los relatos españoles sobre la sofisticación de las civilizaciones precolombinas.[211]

Al igual que buscó negar la credibilidad de los testigos españoles, Diosdado declaró su escepticismo sobre la fiabilidad de fuentes indígenas. Según él, no tenían ningún valor. Por ejemplo, Clavijero había seguido la autoridad de las fuentes amerindias que negaban que Cortés, en su marcha sobre Tenochtitlan, hubiera enviado emisarios amerindios desde Zempoala (totonacas) a anunciar sus intenciones pacíficas a los habitantes de Tlaxcala, los enemigos tradicionales de los mexicas. En la versión española de estos acontecimientos, los emisarios totonacas habían sido maltratados por los tlaxcaltecas y por lo tanto Cortés le declaró la guerra a Tlaxcala. Sin embargo, de acuerdo con los anales "pintados" dejados por los tlaxcaltecas, los embajadores totonacos nunca habían sido maltratados. Diosdado se mostró sorprendido de que Clavijero hubiera decidido seguir las fuentes indígenas: "El que no se encuentren en los Anales de Tlaxcala semejantes procederes nada perjudica a la verdad de los embajadores de Zempoala. Las memorias antiguas de los de Tlaxcala se reducen a aquellas ridículas pueriles pinturas semejantes a las de los mexicanos igualmente despreciables

[211] AJPT, estante 4A, caja 17, carpeta 6, "Extractos de *Historia del Perú* de Garcilaso y de *Lettere americane* de Carli".

que éstas".[212] Diosdado, igual que Torquemada, pensaba que había numerosos relatos étnicos opuestos y que algunas versiones amerindias eran más creíbles que otras. De acuerdo con Diosdado, si los códices de Tlaxcala eran de poco valor, los de los mexicas eran aún menos confiables.[213] Con semejante escepticismo de la fiabilidad de fuentes indígenas, no debe sorprendernos que inclusive Muñoz, quien tiempo después tuvo que evaluar el manuscrito del jesuita, concluyera que la posición epistemológica de Diosdado era inclusive más radical que aquella tomada por Raynal y De Pauw. Para Diosdado, era simplemente imposible reconstruir el pasado indígena precolombino.[214]

Unos 20 años después de haber frustrado con todo éxito la publicación de la historia de Clavijero en España, Diosdado publicó en Roma bajo los auspicios de un colegio español local una defensa de Hernán Cortés.[215] Raynal, Robertson, De Pauw y otros enemigos de España habían insistido en los múltiples crímenes supuestamente cometidos por Cortés y sus soldados durante la campaña de Tenoch-

[212] AJPT, estante 4A, caja 17, carpeta 1, observación 10, p. 74.

[213] *Ibid.*, observación 14, p. 100 (sobre si Moctezuma sabía acerca del complot de los cholultecas para emboscar a los españoles mientras los tuvieran como huéspedes en su ciudad). Véase también *ibid.*, observación 13, pp. 87-88 (sobre la negativa de Clavijero de creer el relato de los tlaxcaltecas de que los cholultecas habían tratado mal y matado a sus emisarios enviados por Cortés); *ibid.*, observación 19, p. 163 (sobre la disposición de Clavijero por creerle a las fuentes amerindias que afirmaban que Alvarado había masacrado a la nobleza mexica durante un festival tan sólo porque quería tener sus posesiones, no porque la nobleza se hubiera reunido para levantarse en contra de sus huéspedes españoles); *ibid.*, observación 20, pp. 165 y ss. (sobre la disposición de Clavijero a creer los relatos indígenas de la matanza de Moctezuma a manos de los españoles).

[214] NYPL, Rich Collection, Ms 17, "Cargos hechos por el Sr. D. Bautista Muñoz contra el abate Filibero de Parri Palma o sea el Abate Ramón Diosdado Caballero sobre la Historia antigua de México por el Abate Francisco Xavier Clavijero [enero de 1786]", f. 159 r-186 v. Este manuscrito ha sido reproducido en Onís. Para saber más de cuando Muñoz acusa a Diosdado de escéptico radical, véase Onís, p. 80.

[215] Diosdado Caballero, *Eroismo*.

titlan. Buscando limpiar a Cortés de las acusaciones de crueldad innecesaria, Diosdado usó el libro para evaluar la veracidad de las fuentes disponibles, incluidos los escritos de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584), Torquemada (que representaba la perspectiva indígena según la había recopilado el franciscano Bernardino Sahagún) y del propio Cortés. Diosdado presentó las masacres como el resultado inevitable de resistencia a las diversas emboscadas y engaños amerindios. En manos de Diosdado, las masacres se volvieron actos de retribución justificada de parte de los españoles rodeados de salvajes hambrientos de carne humana. Diosdado privilegió el testimonio de testigos españoles y descartó los testimonios de indígenas compilados por Sahagún. De hecho, desechó todas las fuentes indígenas recopiladas bajo el patrocinio de los franciscanos, diciendo que los nativos, quienes, en todo caso, eran mentirosos por naturaleza, habían sido obligados bajo coacción a decir lo que pensaban que los frailes querían escuchar.[216] Diosdado insistía en que los anales mesoamericanos eran muy imprecisos y le recordaba a sus lectores que Torquemada había batallado durante años para entender las contradictorias cronologías mesoamericanas. Haciendo caso omiso a los propios argumentos de Torquemada de que las contradicciones en las fuentes amerindias eran simplemente el resultado de manipulaciones políticas étnicas deliberadas y no de la naturaleza de la escritura indígena, Diosdado concluyó que las contradicciones revelaban la pobreza del conocimiento indígena.[217]

Diosdado selectivamente criticó la veracidad de los testimonios españoles. Por un lado, defendió el testimonio de los conquistadores como Cortés para limpiar el nombre de España de las acusaciones por haber cometido atrocidades. Por el otro, descartó los testimonios españoles que hacían

[216] *Ibid.*, p. 43.
[217] *Ibid.*, pp. 147-149.

referencia a la complejidad de las civilizaciones indígenas mesoamericanas. El mismo Cortés, el héroe del estudio de Diosdado, había escrito muchas cartas a Carlos V en las que se deshacía en elogios por las maravillas de México, la grandeza de los palacios, la riqueza y la extensión de los mercados indígenas y el formidable tamaño de las ciudades que encontró. Sin embargo, una vez más, Diosdado concluyó que esta y otras descripciones eran exageraciones de aventureros que habían vivido por años en medio de la insignificante cultura material indígena del Caribe. Para los estándares del Caribe, todo lo que los españoles hallaron en México era fabuloso.[218] En cuanto a las numerosas referencias en Cortés y Bernal Díaz a las grandes fortificaciones y torres indígenas, Diosdado argumentó que eran simplemente una manera enrevesada de describir grupos de amerindios atrincherados de manera inaccesible en las montañas (torres) o en territorio escarpado (fortificaciones).[219]

Es imposible saber a ciencia cierta si Nuix o Diosdado tuvieron algo que ver con la redacción del informe anónimo que provocó que Gálvez tratara de prohibir la traducción de la historia de Robertson. Sin embargo, los parecidos entre el informe y los escritos de Nuix y Diosdado son sorprendentes. Todos estos escritos se caracterizon por ofrecer una defensa estridente de los logros del régimen colonial español en las Indias. También por buscar proteger de las críticas a los observadores e historiadores españoles del siglo XVI. Sin embargo, puesto que su defensa del colonialismo español estaba basada en una imagen negativa de América y sus pueblos, tanto al perito como a Nuix y Diosdado no les quedó más que rechazar la veracidad de algunos testimonios coloniales. A pesar de sus críticas a escritores como Robertson y Raynal, Nuix, Diosdado y el perito no tuvieron otra opción más que repetir las mismas visiones denigrantes del

[218] *Ibid.*, p. 106.
[219] *Ibid.*, pp. 130-131.

continente americano, las mismas técnicas para leer las fuentes y el mismo escepticismo acerca del valor de los documentos indígenas que las que usaron sus enemigos. Al final, tanto el grupo de Campomanes como el de los jesuitas catalanes mostraron carecer de originalidad; cada uno a su manera extrajo la mayor parte de sus ideas metodológicas de autores de Europa del norte. Pero entre los extremos historiográficos tomados por Campomanes y los jesuitas catalanes se ubicó un tercer proyecto, aquel representado por Muñoz y los valencianos. Ahora es el momento de estudiarlos.

Juan Bautista Muñoz

Luego de obtener el doctorado en teología y de haber sido docente durante cinco años en la Universidad de Valencia, Juan Bautista Muñoz fue nombrado cosmógrafo real de las Indias, un puesto que había quedado vacante en 1767 luego de la expulsión de los jesuitas. La Academia de Historia, dirigida por Campomanes, había solicitado el cargo el año de la expulsión de los jesuitas,[220] pero en 1770, con la ayuda de un círculo de influyentes cortesanos valencianos, Muñoz, a pesar de que no estaba calificado como cartógrafo, obtuvo el puesto que le fue negado a la Academia.[221] Cuando la Academia y Muñoz solicitaron el cargo, la marina española había transformado la cartografía colonial española

[220] ARAH, Actas, libro 4, 3, 10, 13 y 24 de abril de 1767.

[221] AGI, Indiferente general, 1521, Francisco Pérez Bayer, "Responde a orden del rey de informar si supiese de algun sujeto habil para el empleo de cosmógrafo", 17 de febrero de 1770 (en donde el influyente cortesano valenciano Pérez Bayer presenta a Muñoz como el candidato más calificado). Acerca del círculo de valencianos influyentes en la corte (Francisco Pérez Bayer, Vicente Blanco y Raimundo Magí), véanse Ballesteros Beretta, "Don Juan Bautista Muñoz: Dos facetas científicas", pp. 8-9; y Mestre, *Historia, fueros*, pp. 333-334. Muñoz obtuvo el puesto a pesar de sólo haber publicado un tratado sobre la utilidad de las nuevas ciencias para la teología, *De recto philosophiae resentis in theologia usu* (Valencia, 1767).

mediante una serie de modernos observatorios e innumerables expediciones marítimas. El puesto de cosmógrafo de las Indias entonces estaba en camino de extinción, cosa que finalmente ocurrió en 1784.[222] Muñoz tomó la posta no para hacer mapas y cartografía, sino para dedicarse a la filología y la erudición y para imaginar una *patria* diferente a la de Campomanes.[223]

El año en que la Academia estaba trabajando en las notas de la traducción de la *History* de Robertson, Muñoz se enfrentó con Campomanes por primera vez. En 1778, el italiano Cesareo Giuseppe Pozzi (1718?-1782), un benedictino profesor de matemáticas en la Sapienza de Roma y cortesano del nuncio papal en España, publicó *Saggio de educazione claustrale per li givani* (1778), un tratado sobre la educación de los frailes que hacía eco de muchos de los puntos de vista pedagógicos de Campomanes. El Consejo de Castilla, donde Campomanes era la figura principal, decidió promover su traducción.[224] Sin embargo, de repente apareció un tratado en contra de Pozzi, no muy diferente del que a finales del mismo año escribió el perito en contra de Robertson.

[222] AGI, Indiferente general, 1520, "Real orden declarando inútil el empleo de Cosmógrafo de Indias que ha sido reemplazado por los establecimientos hechos en la marina", 14 de marzo de 1784. Véase también Lafuente y Selles.

[223] Acerca de la petición que hizo Muñoz sobre lineamientos y la respuesta del máximo matemático de la marina, Jorge Juan y Santacilia, en donde declaraba que el puesto de Muñoz era superfluo, véase AGI, Indiferente general, 1521, Juan y Santacilia, "Informe sobre empleo de cosmógrafo a raiz de la solicitud de empleo para la posición de cosmógrafo de J. B. Muñoz", 13 de junio de 1771. Durante los años de Muñoz como cosmógrafo, editó el trabajo del siglo XVI de Luis de Granada, *Sylva locorum communium* (1771) y *Collectanea moralis philosophiae* (1775), al cual le anexó un ensayo titulado "De scriptorum gentilium lectione, et profanarum disciplinarum studiis ad chrstianae pietatis". Muñoz ya había presentado la obra *Ecclesiasticae rhetoricae* de Luis de Granada en 1768.

[224] Acerca de la alianza ideológica de Campomanes y Pozzi, véase Sánchez-Blanco, pp. 274-275. Acerca de la decisión del Consejo de Castilla de traducir el libro, véase Muñoz, *Juicio a Pozzi*, p. 13.

La denuncia que Muñoz hizo de la obra de Pozzi desbarató los planes del Consejo. Desencadenó un proceso que comenzó con el retiro de todas las copias disponibles del *Saggio* de Pozzi, cuya venta posterior fue prohibida, y terminó con un juicio inquisitorial contra el italiano.[225] Puesto que el enfrentamiento con Pozzi (y, por tanto, con Campomanes) era sobre asuntos sustanciales, incluida la visión de España, merece nuestra atención.[226]

Muñoz afirmaba que Pozzi era partícipe de una reciente moda italiana, "que sin tener conocimiento de la literatura española, sin haber quizás leído más que algún libro despreciado por nosotros mismos, nos imponen a todos la nota de ignorantes y corrompedores del buen gusto". Muñoz se quejaba de que Pozzi había comenzado a burlarse del "atraso de la erudición española" en cuanto llegó a España.[227] Sin embargo, de acuerdo con Muñoz, ciertos sectores de la corte estaban embelesados con Pozzi. Miembros del Consejo Real, por ejemplo, comenzaron a promover una traducción. Al igual que Mayáns, quien no toleraba autores derivativos y poco originales que imitaban las modas intelectuales francesas, Muñoz trató de demostrar la ignorancia de los segui-

[225] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 3, Muñoz a Cavanilles, 3 de junio de 1778, f. 1 r; y ARAH, 9/6462, Muñoz, "Cartas a un doctor de Salamanca sobre la apología del M. R. Padre Don Cesareo Pozzi. Precede la historia de esta controversia", pp. 68-69 (en donde Muñoz sostiene que la Inquisición condenó el *Saggio* de Pozzi en julio de 1779).

[226] Antonio Mestre ha afirmado que Muñoz estuvo motivado a atacar a Pozzi porque éste había humillado en público como ignorante a uno de los valencianos de la corte. Véase Mestre, *Historia, fueros*, pp. 333-334. Que la confrontación no era sólo con Pozzi sino con Campomanes también queda claro en un documento escrito por Muñoz el 18 de diciembre de 1787, al secretario de Estado, conde de Floridablanca, en el cual solicitaba protección de Campomanes. Muñoz identificó la confrontación por el tratado de Pozzi como la fuente del odio de Campomanes. Dijo "mi libro contra el tratado de Pozzi sobre la educación irritó tanto a Campomanes que en una reunión del consejo públicamente dejó claro su ánimo inclinado a perderme". Véase *Catálogo colección Muñoz*, vol. 3, p. lxxxvii.

[227] Muñoz, *Juicio a Pozzi*, vol. 8, p. 9.

dores de Pozzi, quienes no se percataron de que Pozzi era un fraude. En unas cuantas páginas, Muñoz demostró que el italiano era un plagiario que había tomado pasajes enteros de tratados pedagógicos franceses de moda. Además, según Muñoz, Pozzi era un promotor de maliciosas nuevas teorías.

Pozzi había insistido en que la educación identificaría y moldearía los impulsos naturales del niño. De acuerdo con Muñoz, ésta era una doctrina derivada del *Emilio* de Rousseau, que consideraba que la naturaleza humana era inherentemente buena.[228] Echando mano de la tradición agustina española del siglo XVI representada por Juan Luis Vives y Luis de León que Máyans había querido revivir, Muñoz sostenía que la naturaleza humana era pecadora y que el papel de la educación así como el de la legislación era disciplinar y extirpar de raíz el mal ya que "el corazón del hombre está inclinado al mal desde la niñez".[229] Pozzi también había dicho que la enseñanza de la doctrina cristiana debía retrasarse hasta que el niño tuviera uso de razón. Introducir al niño a la religión demasiado tarde, contestaba Muñoz, sería devastador para el tejido social, porque las "pasiones que oponen su fuerte obstáculo a la creencia de cuanto las combate, [serían] desatadas". El adoctrinamiento religioso, y no la razón, era necesario para contener las tendencias maliciosas innatas de los niños antes de que se salieran de las manos.[230] Finalmente, siguiendo las opiniones muy de moda de la economía política contemporánea, Pozzi había representado las virtudes y los vicios como contingentes, el producto de un consenso social cambiante sobre qué llamar mal y bien (vicio si dañaba a la comunidad o una virtud si beneficiaba al conjunto).[231] Muñoz insistió en que estas opi-

[228] *Ibid.*, p. 81.

[229] *Ibid.*, pp. 82, 96 (sobre el pecado original como justificación de la existencia del Estado).

[230] *Ibid.*, pp. 103-104.

[231] *Ibid.*, p. 111.

niones eran antitéticas del cristianismo. Recurriendo a san Agustín, Muñoz argumentó que las virtudes cardinales (fe, esperanza y caridad) eran innatas y contrarias a los vicios humanos igualmente innatos en una confrontación perpetua por los valores absolutos del bien y del mal.[232]

Uno está tentado a decir que Muñoz era un tradicionalista que libraba una batalla perdida en contra de la modernidad. Pero Muñoz en realidad representaba una *versión diferente* de modernidad que la de Campomanes. De hecho, representaba la culminación del proyecto encabezado antes por Mayáns, el aliado más incondicional de Boturini, quien defendía el regreso a la erudición y los valores del humanismo español del siglo XVI. El proyecto del erudito valenciano era totalmente agustino, más cercano a las opiniones de los jansenistas franceses del siglo XVII que a las de Voltaire o Rousseau. Al igual que el de Campomanes, el proyecto del valenciano parecía funcional para los intereses de la monarquía española, pues justificaba el absolutismo y la creación de una Iglesia monárquica. Sin embargo, lejos de ser secular, preveía el regreso a formas erasmistas de piedad y espiritualidad interior que rechazaban rituales barrocos.[233] También el proyecto de Muñoz declinaba, en nombre del empirismo baconiano, subordinarse a sistemas totalizadores del conocimiento ya sea el escolasticismo medieval o la filosofía mecánica moderna. En un manuscrito dirigido a un dominico de apellido Martínez, un profesor de la Universidad de Salamanca, Muñoz rechazaba los apasionados llamados de Martínez a los teólogos para que adoptaran las nuevas ciencias de Descartes y Newton del mismo modo que santo Tomás de Aquino se había servido de Aristóteles. "[Martínez] no ha podido conocer si soy aristotélico o moderno —decía Muñoz—. Pues... siempre he procurado conservarme libre de partido, guiándome en materias teológi-

[232] *Ibid.*, p. 116.
[233] López, pp. 149-187.

cas [únicamente] por la autoridad de Dios y su Iglesia, en ciencias naturales por la razón y la experiencia."[234] Éste era precisamente el espíritu que motivó a Mayáns a no aceptar la versión de Boturini de la filosofía de la historia de Vico.

El proyecto valenciano también era patriótico. Muñoz no podía soportar el fácil menosprecio que Pozzi mostraba por España, porque hacía caso omiso de siglos de erudición española. Sin embargo, al igual que Mayáns, Muñoz denunció la superficialidad y naturaleza poco original de la mayoría de la erudición española contemporánea. En 1778, en la misma carta en que describió la campaña contra Pozzi a su cercano amigo valenciano Antonio José Cavanilles (1745-1804), quien entonces estaba ocupado poniéndole a la flora del Imperio español nombres de grandes españoles pues tenía una beca para estudiar botánica en Francia, Muñoz afirmó: "No veo razón para vanagloriarse [del estado de nuestro conocimiento], [particularmente] si comparaba [a España] con otras naciones. En otras épocas, éramos capaces de competir, pero en el presente nuestro conocimiento es inmaduro". Al igual que Mayáns, Muñoz no había temido denunciar las limitaciones de España. Muñoz culpaba de la inmadurez de las letras españolas contemporáneas a los mismos hombres que habían promovido a Pozzi; es decir, los sujetos como Campomanes que se habían negado a crear una Academia de Ciencias que siguiera el modelo de la Academia Francesa y establecer una junta literaria para promover el humanismo español.[235]

[234] ARAH, 9/6462, 53, Muñoz, "Cartas a un doctor de Salamanca sobre Pozzi".

[235] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 3, Muñoz a Cavanilles, 3 de junio de 1778, f. 1 r-v. Acerca de cómo el botánico valenciano Cavanilles transformó la taxonomía en un proyecto patriótico durante su estancia en París, véase ARJB, división 13, legajo 5, 2, núm. 11, Juan Andrés a Cavanilles, 28 de agosto de 1786, f. 1 r ("Me da mucho gusto saber que usted ha tratado de honrar a nuestra nación poniéndole a sus plantas los nombres de aquellos de nosotros que la han conocido [la botánica]. Ésta es una apología

¿Por qué crear archivos?

Muñoz era un erudito igual que Mayáns, con altos estándares críticos, que lo llevaron a rechazar todas las historias españolas previas y, de manera más general, las historias europeas del Nuevo Mundo. Sin embargo, el rechazo de Muñoz era muy diferente de los de De Pauw, Raynal y Robertson. Según Muñoz, el problema de todas las historias previas de las Indias no era tanto el que estuvieran basadas en el testimonio de testigos ignorantes y poco confiables, sino en que carecían de bases documentales sólidas. Si hay que alabar o condenar a alguien en Europa por haber introducido una obsesión positivista con la meticulosa investigación en archivos, como requisito para escribir historia, ése debe ser Muñoz. En el transcurso de unos 20 años de trabajos físicamente arduos, reunió con sumo cuidado una de las mayores recopilaciones de documentos y manuscritos sobre el Nuevo Mundo y las colonias españolas en Asia, 148 volúmenes en total, los cuales ahora están alojados en la Real Academia de Historia y la Biblioteca Real en Madrid.[236] Muñoz también persuadió a Gálvez y al Consejo de Indias de crear el Archivo de Indias.[237]

indirecta de nuestra nación. Si usted y otros pudieran continuar haciendo esto, no necesitaríamos más apologías").Véase, también, ARJB, división 13, legajo 5, 2, núm. 14, Andrés a Cavanilles, 2 de mayo de 1787, f. 1 r.

[236] Para una descripción de parte de la colección, véase *Catálogo colección Muñoz*, en donde se describe con detalle el contenido de 76 de 95 volúmenes en folio de documentación recopilada por Muñoz y que ahora se encuentran en la Academia de Historia. Los otros 19 volúmenes pueden encontrarse en la Biblioteca Real. El catálogo también incluye una breve descripción de 18 volúmenes en cuarto, también ubicados en la Biblioteca Real. Muñoz fue responsable, además, de presionar a las autoridades españolas en México para recopilar 35 volúmenes adicionales conocidos como *Colección memorias de Nueva España* (véase más sobre esta colección en el capítulo V). En total, la colección de Muñoz reunió 148 volúmenes.

[237] La literatura sobre la fundación del Archivo de Indias es pequeña, a pesar de las complejidades involucradas en el desplazamiento de documentos, por no hablar de las múltiples dimensiones políticas y culturales

Desde el momento en que recibió el encargo de escribir la historia del Nuevo Mundo, Muñoz lo vio en términos patrióticos. La escritura de la historia de las Indias, le informaba a Carlos III en 1779 "se ha descuidado en los últimos tiempos en gran perjuicio del honor y de los intereses de la nación. Los estranjeros por lo común recriminan injustamente el proceder de España, deprimen el mérito de nuestros descubrimientos, obscurecen la gloria de nuestros héroes, censuran hasta las sabias providencias y benéficas miras de nuestros soberanos".[238] Sin embargo, Muñoz matizó su apasionado patriotismo haciendo caso a las demandas de acabar con toda la historiografía española previa. El patriotismo y la escritura de una nueva historia estaban, en su opinión, íntimamente relacionados, pues la verdad de las obras de España en el Nuevo Mundo sólo podría salir a la luz luego de acumular meticulosamente fuentes nuevas. "La historia de España está en mantillas", le confió a Juan Antonio Mayáns y Siscar (1718-1801), el hermano de Gregorio, en 1782. "No será posible escribir esta historia sin publicar primero colecciones de los manuscritos que están siendo consumidos por insectos y resistiendo el maltrato del tiempo."[239] Muñoz sostenía que "la verdadera historia de las Indias sólo surgirá analizando los documentos auténti-

que apuntalaron dicho acto de centralización. Aún falta por realizarse un estudio de la historia del Archivo de Indias semejante al de Blandine Barret-Kriegel sobre la centralización de los archivos en Francia durante los siglos XVII y XVIII en *Académies de l'histoire*. Sin embargo, véanse Gómez Gómez; Solano. Por cierto, los Archivos de Indias no fueron el primer esfuerzo español por centralizar la información colonial; véanse, por ejemplo, Manzano; Serrera.

[238] ARAH, 9/6462, Muñoz, "Oficio al rey pidiéndole se le permita escribir la historia geográfica de América y que al mismo tiempo se le franquen todos los archivos y bibliotecas con libros y papeles tocantes a este tema", 8 de junio de 1779 (sin folio). Carlos III aprobó la solicitud el 17 de junio de 1779.

[239] Muñoz a Juan Mayáns, 10 de agosto de 1783, citado en Mestre, *Historia, fueros*, p. 336.

cos que aún no se han utilizado".[240] La pura acumulación de información demostraría que las acusaciones levantadas por los enemigos de España eran en realidad insinuaciones, manipulación deliberada de la verdad, e interpretación tendenciosa de la información disponible. "Para [acabar con todo esto] —le informaba Muñoz a Gálvez en 1783—, no es menester más arte que examinar y proponer los objetos por todas sus haces y referir las cosas simplemente como son en sí, sin que sea necesario callar ni disimular nada."[241] Una vez más, al igual que Mayáns, Muñoz quería que la "verdad" hablara por España.

Muñoz consideraba que para que su proyecto fuera convincente y efectivo, necesitaba ser erudito, y no tan sólo una rencorosa apología de España. Su estilo carecía totalmente del tono agresivo que caracteriza los escritos de la mayoría de jesuitas catalanes y del perito evaluador de la obra de Robertson. A diferencia del estilo rencoroso y satírico usado por Nuix y Diosdado, el de Muñoz es cortés y sosegado. De esta forma, buscó ganarse la simpatía de los lectores europeos. En 1783, mientras trataba de explicar la lógica que estaba detrás de su estrategia historiográfica patriótica a su amigo valenciano Cavanilles, dijo que "la urbanidad y el decoro no se opone a una narración completa y verdadera de acontecimientos históricos". Añadió que "él estaba determinado a sacar a la luz una historia que fuera digna de su nombre, no una diatriba, no una sátira, no una apología vociferante".[242] Muñoz descartó por inútiles los escritos de

[240] ARAH, 9/6462, Muñoz, "Oficio al rey" (sin folio).

[241] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 9, Muñoz, "Idea de la obra cometida", 28 de noviembre de 1783, f. 5 v. Este documento ha sido reproducido en Ballesteros Beretta, "Don Juan Bautista Muñoz: La Historia del Nuevo Mundo", p. 657.

[242] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 8, Muñoz a Cavanilles, 3 de junio de 1778, f. 1 v. Los comentarios de Muñoz a Cavanilles formaron parte de una lucha más amplia en España por desarrollar estilos historiográficos apropiados. El erudito catalán Antonio de Capmany, secretario suplente

Nuix y Diosdado, diciendo que, "con más buena voluntad que juicio e instrucción, [las invectivas extranjeras en contra de España] las habían sustituido por las suyas propias. Si bien demostraron los maliciosos prejuicios de los [enemigos de España], no supieron hacer una cumplida defensa. Ni aun en los puntos que tienen razón han callado la malignidad... [porque son] escritores exísticos y declamatorios".[243] Muñoz se opuso a la publicación de las "observaciones" de Diosdado. Si bien encontró cierto mérito en las críticas que el catalán le hacía a Clavijero, particularmente en lo que respecta a la exagerada confianza que el jesuita mexicano le

de la Academia de Historia, libró una batalla en la retaguardia contra la publicación de la traducción al español de la *Storia critica dei Spagna e della cultura spagnola in ogni genere*, escrita por el jesuita catalán Francisco de Masdeu. Éste escribió para rebatir las opiniones de Saverio Bettinelli y Pietro Napoli Signorelli, dos eruditos italianos que afirmaban que los "españoles", desde Marcial y Séneca hasta Calderón de la Barca y Lope de Vega, habían contribuido a la corrupción del buen gusto italiano. Masdeu originalmente trató de completar un censo de la literatura "española" desde los fenicios hasta el siglo XVIII, pero por desgracia su vida fue truncada y sólo logró publicar 20 volúmenes (dos aparecieron en italiano) y su censo llegó hasta los árabes. Sin embargo, en España, Capmany se opuso a la publicación de la obra de Masdeu porque el jesuita carecía de la urbanidad requerida por los miembros de la República de las Letras. Según Capmany, el patriotismo bien intencionado de Masdeu sólo dañaría a España, pues por lo que se oía en Europa, España necesitaba una erudición moderada, no un lenguaje vociferante que insultara a los extranjeros. Acerca de este episodio, véanse Saverio Bettinelli, *Del risorgimento d'Italia negli studi nelle arti e ne'costumi dopo il mille* (Bassano, Remondini di Venezia, 1775); Pietro Napoli Signorelli, *Storia critica de'teatri antichi et moderni* (Nápoles, Stamperia Simoniana, 1777); Masdeu, *Storia critica dei Spagna e della cultura spagnola in ogni genere* (Fuligno, 1782; Florencia, 1787); ARAH, 11/8021, censura núm. 8, Capmany, "Censura de tomos 5 y 6 de la *Historia crítica de España y de la cultura española* del Abate Masdeu" *(ca.* 1788); y ARAH, 11/8022, censura núm. 54, Capmany, "Censura del tomo X de la *Historia crítica de España* del Abate Masdeu" *(ca.* 1790).

[243] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 10, Muñoz, "Razón de la obra cometida", 16 de noviembre de 1785, f. 1. La "Razón" de Muñoz puede encontrarse también en el Archivo Histórico Nacional (España), Cartas de Indias, caja 2, carta núm. 36. Ha sido reproducida por Ballesteros Beretta en "Don Juan Bautista Muñoz: La Historia del Nuevo Mundo", pp. 657-660.

tenía a las fuentes indígenas y a la erudición derivativa, Muñoz declaró que la publicación de las observaciones no era apropiada en gran medida porque Diosdado lanzaba insultos a los extranjeros de manera promiscua. Muñoz aconsejó a Diosdado que "un escritor debía ser moderado, para no crear sospecha de que no estaba motivado por el amor a la verdad, sino por la ira y los prejuicios".[244] Concluía Muñoz diciendo que "incluso cuando [se combatía] a herejes y librepensadores, era mejor usar expresiones finas y corteses, gran moderación para no lastimar la personalidad de nadie; todo esto hecho en la búsqueda de la verdad y por la causa de la nación".[245]

Muñoz se propuso completar una nueva historia que remplazaría a todas las que se hubieran escrito antes, particularmente la *Historia general de los hechos de los castellanos* de Antonio de Herrera y Tordesillas, conocida como las *Décadas* (1601-1615). Si bien decidió seguir a Herrera y reconstruir las actividades de España en América sólo desde 1492 hasta 1555, Muñoz no pensó que las *Décadas* fueran más que un "diario compuesto en gran parte de extractos y retazos de relaciones", al que le faltaba por completo el argumento y la profundidad filosófica.[246] En el prefacio de su *Historia del Nuevo Mundo,* Muñoz descartó todas las crónicas del Nuevo Mundo. Ridiculizó públicamente la obra *Orbe Novo* de Sepúlveda, publicada por la Academia bajo el liderazgo de Campomanes, por considerarla desorganizada y poco original, un compendio extraído de las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo. Según Muñoz, *Orbe Novo* está "tan mal hilada, tan diminuta y pobre, tan falta de cosas de la mayor importancia, tan llena de errores... que, á no tocarlo, jamás me persuadiera hubiera salido tal obra de

[244] Onís, p. 60. Sobre la falta de fundamento documental sólido de Diosdado, véase *ibid.*, p. 46.

[245] *Ibid.*, p. 99.

[246] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 10, Muñoz, "Razón", f. 4 r.

tan doctas manos [de Sepúlveda]".[247] Muñoz también criticó los escritos de Pietro Martire d'Anghiera (1457-1526), quien había disfrutado de un acceso tan privilegiado a la información de las Indias que sorprendió a Muñoz. A pesar de su formación en Italia, decía Muñoz, *De Orbe Novo* de Anghiera era un "indigesto agregado, sin orden, sin exactitud".[248] López de Gómara también fue objeto de críticas. De acuerdo con Muñoz, era un buen estilista, pero había disfrutado de un acceso limitado a las fuentes y "dio crédito á patrañas".[249] Muñoz aplaudió a Herrera por su conocimiento y sus esfuerzos como recopilador de fuentes primarias. Las *Décadas* de Herrera eran el único lugar donde muchas fuentes que habían desaparecido aún podían ser consultadas. Sin embargo, como se señaló, Muñoz descartó las *Décadas* por ser una colección sin digerir de "pedazos y retazos" tomados de documentos que Herrera había recopilado concienzudamente.[250] Muñoz alabó a Fernández de Oviedo por su curiosidad, pero condenó su ignorancia y credulidad. Sólo perdonó el manuscrito "Historia de las Indias" de Las Casas (comp. 1550-1563) y el manuscrito de Fernando Colón sobre la vida de su padre, Cristóbal Colón.[251]

Muñoz se consideraba el Descartes de la historiografía americana, destinado a cuestionar todas las autoridades y escritos previos mediante la duda metodológica. Se consideraba también un Bacon, destinado a reconstruir el conocimiento del pasado americano sobre fundamentos sólidos basados en la meticulosa recopilación de datos. Muñoz le dijo a Gálvez en 1783: "He hecho lo que en las ciencias habían practicado los pocos que merecían el nombre de inventores o restauradores: observar prolijamente los particulares,

[247] Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, p. xix.
[248] *Ibid.*, p. xii.
[249] *Ibid.*, p. xviii.
[250] *Ibid.*, p. xxiii.
[251] *Ibid.*, pp. viii-ix, xix.

hacer generalizaciones de inducciones, cimentar principios sólidos y fecundos de donde nazcan todas las proposiciones que constituyen un perfecto sistema".[252]

Pero Muñoz ofrecía algo más que escepticismo y desdén por la historiografía española previa. Él pensaba que la respuesta a cada una de las acusaciones que los extranjeros habían proferido contra España podría encontrarse en los archivos españoles. Si bien Muñoz se desesperó en sus primeras incursiones en los archivos, pues fue incapaz de encontrar una conexión lógica entre los miles de documentos almacenados, poco a poco comenzó a encontrar un orden. En los numerosos documentos y manuscritos inéditos tirados en los estantes de los archivos y en bibliotecas privadas, decía Muñoz, había pruebas de que España había transformado la historia de la navegación y el comercio europeo. Los documentos también revelaban algo que otros europeos negaban: las profundas contribuciones filosóficas de España. Los múltiples relatos de viajes inéditos de los siglos XVI y XVII, los innumerables censos geográficos, particularmente los patrocinados a fines del siglo XVII por Felipe II, y los distintos manuscritos sobre historia natural, alegaba Muñoz, demostraban las diversas contribuciones de España a la historia natural y la geografía. Las cartas, informes y juicios de burócratas coloniales, y las prolongadas y bien documentadas discusiones que rodeaban el asunto de las leyes para las colonias, mostraban la prudencia y la profundidad filosófica de la legislación colonial española, un "monumento a la humana sabiduría".[253] Los diversos estudios etnológicos inéditos sobre los pueblos indígenas, decía Muñoz, indicaban que las leyes coloniales habían sido moldeadas en el yunque de un conocimiento antropológico exquisito. Los múltiples docu-

[252] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm 9, Muñoz, "Idea de la obra cometida", 28 de noviembre de 1783, f. 2 r.

[253] ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 10, Muñoz, "Razón de la obra cometida", 16 de noviembre de 1785, f. 1 v.

mentos relacionados con la Iglesia demostraban que la Conquista nunca había sido sólo motivada por la codicia. Según Muñoz, también revelaban que la civilización que España creó en las Indias era un todo armonioso, en equilibrio material y espiritual. Esta búsqueda de pruebas de la sabiduría de la legislación española y de la sabiduría de las observaciones españolas respecto a la historia humana y natural fue el hilo conductor que le permitió a Muñoz identificar y organizar su masiva colección de 148 volúmenes de documentos primarios reunida en el transcurso de 20 años.[254]

Pero de acuerdo con Muñoz, había otras razones para crear un archivo. Muchos de los desarrollos metodológicos atribuidos al historiador alemán Leopold von Ranke fueron desarrollados primero por Muñoz. Como Ranke, Muñoz privilegió las fuentes "primarias" (que llamaba "públicas") sobre las impresas, porque pensaba que éstas eran tendenciosas, que habían sido escritas con la intención deliberada de tomar partido por una u otra causa, a diferencia de las fuentes de archivo que nunca fueron impresas precisamente porque no tenían agenda partidaria.

Después de viajar con un grupo de tres a seis escribanos a incontables archivos y bibliotecas privadas por España y Portugal durante unos seis años, luego de haber supervisado la centralización de documentos coloniales venidos de diversas bodegas en el nuevo Archivo de Indias, oficialmente creado por Gálvez en 1784, y tras esquivar la conspiración de Campomanes por cinco años más en Madrid, Muñoz por fin completó el primer volumen de su tan ansiada nueva *Historia del Nuevo Mundo* en 1791.[255] Muñoz tan sólo vería publicado este único volumen.

[254] Acerca de los principios organizativos de la colección de Muñoz, véanse ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 9, Muñoz, "Idea de la obra cometida", 28 de noviembre de 1783, y ARJB, división 13, legajo 5, 8, núm. 10, Muñoz, "Razón de la obra cometida".

[255] Acerca del papel de Muñoz en la fundación del archivo, véase ARAH,

La Historia *de Muñoz*

El volumen 1 de la *Historia* de Muñoz fue escrito con el mismo tono escéptico moderado y con las mismas ideas acerca del Nuevo Mundo y sus pueblos indígenas que había presentado Robertson en el libro 4 de su *History of America.* Muñoz retrató al Nuevo Mundo como un lugar frío, húmedo y yermo que poco a poco había sido transformado por los colonos que limpiaron los bosques y drenaron los pantanos.[256] Al igual que De Pauw, consideraba que los pueblos indígenas de América, que habían vivido aislados durante milenios, estaban congelados en las etapas más primitivas del desarrollo social. También como De Pauw, concluía que de todos los pueblos sobre la tierra, los amerindios eran "tan indolentes, tan aniñados, tan distantes de la dignidad del hombre".[257] Al igual que Raynal, Muñoz decía que la expansión del intercambio y el comercio fue una fuerza pacificadora y civilizadora, y que el descubrimiento de América fue el episodio que transformó la historia europea, mucho más importante que el Renacimiento o la introducción de la imprenta.[258] En el libro 2, describió cuidadosamente la expansión marítima ibérica del Medioevo hacia África,

9/6462, Muñoz, "En el que pide se unifiquen todos los archivos de Indias en la Casa de Lonja", 18 de febrero de 1784. Acerca de una narración meticulosa de los lugares que Muñoz visitó y el material que reunió durante sus viajes, véanse Ballesteros Beretta, "Don Juan Bautista Muñoz. Dos facetas científicas" y "Don Juan Bautista Muñoz: La historia del Nuevo Mundo". Gálvez murió en 1787, y Campomanes aprovechó la oportunidad para deshacerse de Muñoz. En 1787 y 1788, los acontecimientos parecían anunciar la derrota de Muñoz. Sin embargo, en septiembre de 1788, Muñoz surgió victorioso. El nuevo ministro encargado de los asuntos de las Indias, Antonio Porlier, miembro de la Academia, dictaminó a favor de Muñoz. Con Porlier, la Academia se vio obligada a recibir a Muñoz como miembro y a abrir su recopilación a las consultas. Véanse las cartas fechadas en esta época reproducidas en el *Catálogo colección Muñoz*, vol. 3, pp. lxxxvi-xcv.

[256] Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 17.

[257] *Ibid.*, p. 13.

[258] *Ibid.*, pp. 20-21.

la cual comenzó con expediciones comerciales a las islas Canarias en el siglo XIII; el creciente ánimo especulativo del siglo XV acerca de las tierras del otro lado del Atlántico; la visión cosmológica de Colón de una ruta marítima más corta hacia Asia; y el apoyo decisivo que le ofrecieron los dominicos españoles cultos y los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. En los libros del 3 al 6, Muñoz narró los viajes de Colón y la colonización del Caribe hasta 1500, mientras corregía fechas y acontecimientos oscurecidos por los primeros historiadores que no habían tenido el acceso adecuado a las fuentes primarias. Sumido en la tradición retórica de Cicerón introducida a fines del siglo XV por Nebrija y Vives en España, Muñoz decidió "imitar la difícil simplicidad de los antiguos clásicos". Por lo tanto, dejó para un futuro apéndice notas que hubieran dificultado el flujo de la narración.[259] Las tan ansiadas copias de documentos primarios tendrían que esperar, pues planeaba publicarlas como apéndices después de haber cubierto los acontecimientos de cada reino.

Crisis en la Academia

Una vez concluido, el primer volumen de Muñoz fue enviado a la Academia para que lo revisaran sus colegas. Inesperadamente, la Academia en un principio recibió de buena gana el trabajo. En los primeros días de octubre de 1791, la comisión encargada de revisarlo, encabezada por Pedro Francisco Jiménez de Góngora y Luján, duque de Almodóvar (1727-1794), alabó a Muñoz. Se reconoció que su historia era metodológicamente sólida, su descripción de los lugares, exacta, su prosa, precisa y fluida, y su lenguaje, adecuado y puro. La comisión sugirió su publicación inmediata y sólo

[259] Muñoz, "Ofrece el rey por mando de Porlier los seis primeros de su 'Historia' reseñando el método empleado y los mapas que contienen", 7 de julio de 1791, en *Catálogo colección Muñoz*, vol. 3, p. xcvii.

recomendó incluir un índice y apéndices con las fuentes primarias de donde Muñoz había derivado su información más controvertida.[260]

Campomanes reaccionó furioso a las recomendaciones de la comisión. En noviembre, instó a la Academia a escuchar los puntos de vista opuestos de José de Guevara y Vasconcelos, el hermano del hombre que hacía 14 años había traducido la *History of America* de Robertson. La facción de Campomanes no esperaba que la comisión se opusiera a la voluntad del poderoso director, y Guevara y Vasconcelos escribió rápidamente una reseña en la que él mismo admitió no haber leído aún la última tercera parte del libro. Sin embargo, Campomanes y Guevara y Vasconcelos pensaron que era suficiente para formarse un juicio de la obra de Muñoz. Guevara y Vasconcelos decía que la historia de Muñoz no tenía un prefacio en donde indicara la estructura y las premisas historiográficas de todo el proyecto. La narración que cubría los acontecimientos iniciales de la Conquista desde 1492 hasta 1500 en seis libros era tan detallada que, para ver concluido el proyecto, probablemente se necesitarían unos 300 libros y docenas de volúmenes. A pesar de tener una narración prolija, objetaba Guevara y Vasconcelos, el volumen en revisión carecía de una disertación que conectara los avances en astronomía, navegación y política con la expansión marítima del Atlántico que los viajes de Colón habían iniciado. Tampoco contaba con una disertación sobre el origen, las leyes y las costumbres de los amerindios en general y de los caribes en particular. Sostenía que el título, *Historia del Nuevo Mundo*, era engañoso, pues el volumen no incluía nada de la historia de los amerindios. Guevara y Vasconcelos sugería que esta laguna podría indicar brechas en las lecturas de Muñoz y lo invitaba a buscar en la famosa carta de Colón a Santángel información sobre

[260] "Dictamen de los cuatro censores", 5 de octubre de 1791, en *ibid.*, vol. 3, pp. xcviii-c.

la historia de los indígenas del Caribe. Finalmente, Guevara y Vasconcelos le recriminaba las "expresiones pomposas, las locuciones extrañas, los giros inadecuados, los errores gramaticales" y otros defectos estilísticos.[261] El meollo de la crítica de Guevara y Vasconcelos radicaba en que Muñoz no añadía "nada sustancial a lo que otros historiadores de las Indias, españoles o no, habían dicho". Según Guevara y Vasconcelos, el problema se encontraba en la superficial perspectiva filosófica de Muñoz. Guevara y Vasconcelos decía que Muñoz había escrito "una historia sin la filosofía que caracterizaba a ese siglo", por lo tanto, "sin instruir al lector" con reflexiones sobre política, conocimiento científico y costumbres amerindias.[262] A todas luces, Muñoz se había negado a imitar a Robertson o Campomanes.

José de Guevara y Vasconcelos compartía con Campomanes algo más que un desagrado personal por Muñoz. Tenían un punto de vista filosófico completamente diferente de la escritura de la historia del Nuevo Mundo. En septiembre de 1770, en un discurso ofrecido ante la Academia y el Consejo Real, Guevara y Vasconcelos ya había instado a los magistrados de los dos organismos a no contribuir al "atraso" de España impidiendo que en España se difundieran las obras de Grocio, Pufendorf, Hobbes, Galileo y Montesquieu. Al tiempo que alababa a Descartes y Newton por su conocimiento y piedad, Guevara y Vasconcelos urgía a los magistrados a hacer lo posible por evitar la publicación de sermones de mal gusto. También les insistía prohibir las tragedias barrocas, "que [apartándose de su objetivo de inspirar terror] inspiran amores y amantes en lugar de héroes".[263] Guevara y Vasconcelos y Campomanes eran neo-

[261] José de Guevara y Vasconcelos, "Dictamen", 10 de noviembre de 1791, en *ibid.*, vol. 3, p. cx.

[262] Guevara, "Dictamen", en *ibid.*, vol. 3, p. cxiv.

[263] ARAH, 11/8025, núm. 10, José de Guevara y Vasconcelos, "Parecer sobre Idea enviada del Consejo a la Academia", 28 de septiembre de 1770 (sin folio).

clásicos y reformadores que claramente buscaban algo más que una nueva historia de las Indias con sólidas bases documentales. Ellos querían una historia filosófica parecida a la de Robertson que colocara a España firmemente en el mapa de la erudición europea contemporánea.

Campomanes aprobó las revisiones de Guevara y Vasconcelos y convocó a la Academia a una lectura colectiva de la *Historia* de Muñoz. Ésta fue una bofetada para Almodóvar, cuya comisión había aprobado la nueva historia y, aprovechando el nuevo ambiente político y cultural que se había apoderado de España después de la Revolución francesa, el duque comenzó a tramar el remplazo de Campomanes como director de la Academia. Campomanes no tenía muchas probabilidades de ganar esta batalla.[264] Si bien no era notablemente más radical que Almodóvar, quien había publicado una traducción resumida al español de los primeros cinco volúmenes de la *Histoire philosophique* de Raynal, Campomanes, quien se había ganado el título de conde, era un arribista de orígenes oscuros que se enfrentaba a un hombre poderoso.[265] A fines de diciembre, sólo unos cuantos meses después de haber perdido la presidencia del Consejo de Castilla, Campomanes fue removido y remplazado por Almodóvar como director de la Academia. El Consejo de Indias ordenó entonces la inmediata publicación de la *Historia* de Muñoz.[266] Finalmente, Muñoz fue admitido como miembro regular de la Academia en enero de 1792, cuando pronunció un discurso en donde denunció todo el conjunto de la historiografía ibérica.[267]

[264] Acerca del repentino giro hacia la derecha después de la Revolución, véase Herr, pp. 239 ss. Acerca de la pérdida de poder de Campomanes, véase Castro, cap. 7.

[265] Acerca de la traducción de Almodóvar, véase Tietz.

[266] Acerca de la confrontación entre Almodóvar y Campomanes en torno a la revisión, véanse los documentos en *Catálogo colección Muñoz*, vol. 3, pp. cxvi-cxliii.

[267] ARAH, 11/8235, Muñoz, "Sobre las dificultades que se ofrecen para ilustrar la historia nacional y algunos medios de vencerlas", 6 de enero de 1792.

La crítica de Francisco Iturri

En 1793, finalmente apareció el tan esperado primer (y último) volumen de la *Historia* de Muñoz. Con Campomanes fuera de la jugada, los únicos opositores que quedaban capaces de articular una crítica poderosa al trabajo de Muñoz eran los jesuitas hispanoamericanos que se encontraban exiliados en Italia. En 1798, en Madrid, Francisco Iturri (1738-1822), un jesuita nacido en Santa Fe, en el virreinato de La Plata, publicó *Carta crítica*, un delgado volumen dedicado a identificar los principios historiográficos y epistemológicos de la *Historia* de Muñoz. Iturri insistió en que Muñoz había tomado muchas de sus ideas de Robertson y De Pauw, incluidas las nociones de que América era fría, húmeda y estéril y que los amerindios eran los humanos más primitivos en la faz de la Tierra. Iturri afirmaba que el prólogo de Muñoz era una de las piezas más críticas jamás escritas en contra de las crónicas coloniales españolas y reforzaba la opinión expresada por De Pauw en el sentido de que los españoles eran observadores científicos ineptos.[268] Iturri organizó su libro como una defensa del valor historiográfico de las *Décadas* de Herrera, tratando de identificar contradicciones y errores de hecho en la *Historia* de Muñoz. La contradicción más patente se encontraba en el libro 1, donde Muñoz presentaba al Nuevo Mundo como húmedo y degenerado, mientras en los libros 3 y 6, al relatar los viajes de Colón en el Caribe, lo describía como un paraíso templado. Para refutar los puntos de vista negativos que Muñoz tenía de América, Iturri compiló testimonios de numerosos testigos del siglo XVI. Éstos, afirmaba, tenían más autoridad que los filósofos de cafetín. Para evitar que se filtraran intereses personales y prejuicios en sus relatos, Iturri insistió, los historiadores

[268] Iturri, p. 99.

del Nuevo Mundo necesitaban ir personalmente al Nuevo Mundo.[269]

Lo único que la *Carta crítica* de Iturri tenía en común con las críticas de Guevara y Vasconcelos y de Campomanes era que los tres decían que Muñoz carecía totalmente de interés por el pasado amerindio. A las despectivas opiniones de Muñoz sobre los amerindios, Iturri oponía la grandeza de los incas y los aztecas. Echando mano del testimonio autorizado de Mayáns, sostenía que los calendarios mesoamericanos probaban que el conocimiento indígena era profundo y, por lo tanto, que sus civilizaciones eran sofisticadas. Según Iturri, la ignorancia de Muñoz sobre el pasado de los nativos de América provenía de su limitado conocimiento lingüístico del sistema de escritura amerindio. "Sin la información almacenada en [quipus y jeroglíficos] nunca se podría ser capaz de entender" el pasado precolombino.[270]

Para cuando Iturri publicó su *Carta crítica*, Muñoz ya había respondido a las acusaciones planteadas por Guevara y Vasconcelos de que su historia excluía por completo a los amerindios. Citando la autoridad de Robertson, Muñoz sostuvo que tratar de reconstruir épocas remotas que carecían de fuentes documentales escritas era imposible.[271] Pero el hecho de que Muñoz ignorara del todo la historia de los pueblos indígenas del Caribe no significa que fuera a hacer lo mismo con la de los mexicas y los incas. Si hubiera escrito la historia de la conquista de México y Perú, probablemente habría introducido secciones sobre los incas y los aztecas. Por ejemplo, Muñoz fue el responsable de identificar el paradero de los *Primeros memoriales* de Bernardino de Sahagún, uno de los muchos borradores que precedie-

[269] *Ibid.*, p. 92.

[270] *Ibid.*, p. 120.

[271] Muñoz, "Respuesta al voto particular del Sr. José de Guevara", en Fernández Duro, pp. 42-43.

ron al Códice Florentino.[272] Además, Muñoz encabezó los esfuerzos por traer la colección de Boturini a España. Sin embargo, es significativo que sólo tratara de recuperar los trabajos de los cronistas indígenas de los siglos XVI y XVII que estuvieran escritos en alfabeto romano (véanse páginas 492-500).[273]

Muñoz no tuvo gran estima por los códices y quipus amerindios. A pesar de admirar los logros académicos del Renacimiento español, no demostró un interés similar a los de sus colegas del Renacimiento en entender documentos escritos de manera no alfabética. Cuando llegó el momento de evaluar los quipus andinos y los pictogramas y logogramas mesoamericanos, Muñoz fue realmente un hombre de su época. A lo largo de toda su carrera, sólo reveló desdén por los sistemas de escritura mesoamericanos. En su informe de 1785 sobre las "observaciones" de Diosdado, concordaba con éste en que uno de los defectos más graves del trabajo de Clavijero era que le daba a las "pinturas y quipus y otros monumentos de los indios [...] más valor del que merecen".[274] En 1794, en una ponencia leída ante la Academia de Historia sobre la historicidad del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe en México, Muñoz, siguiendo a Boturini, insistió en que sólo los amerindios habían dejado registros contemporáneos del milagro en sus escritos. Sin embargo, a diferencia de Boturini, Muñoz presentaba las fuentes amerindias como "papeles mugrientos", creaciones de mentes dadas a devociones "fáciles e indiscretas". "¿Qué no es capaz de producir la fantasía de los indios acalorada y fecunda de aquel entusiasmo? —preguntaba Muñoz—. ¿Qué monstruos podrán compararse a sus composiciones

[272] ARAH, 9/6462, Muñoz a Gálvez, 1° de abril de 1783, solicitando permiso para abandonar Simancas por el convento franciscano de Tolosa para copiar los manuscritos de Sahagún.

[273] Véase la lista elaborada por Muñoz, "Royal Orders" de 1784 y 21 de febrero de 1790, en Glass, *Boturini Collection*, pp. 9, 28, 54-55.

[274] Onís, p. 44.

poéticas y pintorescas? ¿Será, pues, maravilla que en el celebro de algún fanático se representasen las visiones [del milagro] de que tratamos?"[275] Finalmente, en 1798, en un breve tratado en contra de Iturri, Muñoz argumentó que era absurdo buscar "abstracción y elementos sublimes" en los quipus incas y los jeroglíficos mesoamericanos. De acuerdo con Muñoz, la escritura jeroglífica, incluida la egipcia, era característica de sociedades primitivas, no avanzadas.[276]

Conclusión

Los debates que desató la publicación de la *Historia* de Muñoz revelan que, en los últimos 25 años del siglo XVIII, circulaban en España por lo menos cuatro proyectos historiográficos. Campomanes y sus seguidores buscaron adoptar las historiografías y epistemologías europeas vigentes, particularmente la variedad de erudición representada por Robertson, en donde se trataba de identificar las fuerzas sociales, culturales y políticas que en el largo plazo causaban que las naciones prosperaran y decayeran. De este tipo de historia los magistrados recibirían lecciones mientras buscaban reformar España. Vale la pena señalar que Campomanes era asturiano. El segundo proyecto era el de los jesuitas catalanes. Nuix y Diosdado lanzaron una defensa acérrima y vitriólica del colonialismo español. A pesar de criticar a los historiadores filosóficos que estaban de moda, al tratar de defender a España de sus críticos, Nuix y Diosdado adoptaron el sombrío retrato que De Pauw hizo del Nuevo Mundo y sus pueblos, y descartaron cualquier testimonio

[275] Muñoz, "Memoria sobre las apariciones", pp. 693-694.

[276] Muñoz, *Satisfacción a la carta*, p. 11. La *Historia* de Muñoz apareció en Alemania como *Geschichte der neuen Welt* (Weimar, Im Verlage des Industrie-Comptoirs, 1795) y en Inglaterra como *The History of the New World* (Londres, G. G. & J. Robinson, 1797).

que contradijera esta deprimente imagen. A pesar de defender el valor y la profundidad de la historiografía española, los jesuitas rechazaron los informes de testigos oculares sobre el esplendor y la alta densidad poblacional de los centros indígenas de los altiplanos. El tercer proyecto, encabezado por Muñoz, desplegó la antigua tradición valenciana de erudición humanista a fin de justificar la creación de nuevos archivos coloniales. A pesar de que, igual que Campomanes y los jesuitas catalanes, Muñoz hizo uso de las historias científicas del norte de Europa sobre América para representar al Nuevo Mundo y sus pueblos, puso mayor énfasis en la reconstrucción documental cuidadosa de las obras de los españoles en América. En el proceso, formuló los argumentos epistemológicos e historiográficos que persuadieron a la Corona española a crear el Archivo de Indias. Otro grupo de provincianos, los jesuitas criollos hispanoamericanos en Italia, encabezaron el cuarto proyecto. Iturri trató de defender la veracidad de los testimonios españoles de la grandeza de las civilizaciones amerindias del altiplano. Para lograrlo, no sólo defendió la precisión y confiabilidad de los testigos y los historiadores españoles, sino que también hizo hincapié en el valor de las fuentes amerindias.

Para dar orden a cualquier interpretación de la Ilustración española es necesaria la categoría de patriotismo, sobre cuya importancia han insistido historiadores como José Antonio Maravall y François Lopez.[277] Este capítulo respalda el argumento de I. A. A. Thompson de que un discurso de la identidad "española" en la época moderna temprana se dio a pesar de Castilla, no gracias a ella.[278] La participa-

[277] Maravall, "El sentimiento de nación"; López.

[278] Thompson, "Castile, Spain"; *cf.* Koenigsberger, quien afirma que el "nacionalismo" español hasta principios del siglo XIX era un cascarón vacío, el instrumento de la elite castellana, quien lo usaba a ciegas para promover sus intereses sobre los de otras regiones de Iberia y de la misma Castilla. Si bien la abstracción de la "nación" española era una figura retórica que se remontaba a la antigüedad romana y que fue construida por

ción de la periferia en la defensa de la conducta de España en las Indias es particularmente sorprendente, no sólo porque España era un conglomerado de reinos relativamente autónomos, sino también porque gran parte de la periferia había estado excluida de lo que para fines prácticos había sido la aventura colonial castellana en el Nuevo Mundo. Si bien España fue uno de los primeros estados nacionales europeos de principios de la época moderna, también fue uno de los más débiles. A fines del siglo xv, Fernando e Isabel unificaron España y pusieron fin al desorden social y a las ininterrumpidas guerras civiles que habían envuelto a Castilla, Aragón y Cataluña por más de un siglo. Mientras forcejeaban con los señores locales para quitarles el poder judicial, disciplinaban a la Iglesia y creaban una burocracia nacional, los Reyes Católicos sentaron las bases para el Estado español moderno. Pero España seguía estando dividida política y económicamente. Los banqueros y financieros judíos castellanos expulsados de la península en 1492 fueron remplazados, no por comerciantes aragoneses o catalanes, sino por alemanes, flamencos e italianos; además, a los comerciantes aragoneses y catalanes tampoco se les permitió ingresar a los nuevos mercados coloniales abiertos en el Nuevo Mundo. La conquista de América no contribuyó a la integración económica de España; las economías castellana y aragonesa siguieron separadas, con Aragón, Cataluña y Valencia atadas a la economía del Mediterráneo, y Castilla a

intelectuales castellanos y no castellanos, particularmente los historiadores de principios de la época moderna que encontraron en las crónicas falsificadas de Annius de Viterbo material para imaginar un pasado glorioso antes de Roma para toda la península, siguió siendo un discurso sin consecuencias política prácticas, limitado a una pequeña élite culta. Las masas crearon una identidad protonacional confesional que pretendía consolidar una comunidad religiosa homogénea que excluyera a judíos y árabes (y conversos). Según Koenigsberger, un gobernante y una religión común —no la historia— proporcionaban sensación de pertenencia a una comunidad mayor más allá de lo meramente local.

la economía de América y Flandes. La integración política también estaba limitada. El Estado español siguió el modelo imperial aragonés medieval, que reunía naciones políticas separadas bajo una monarquía central débil, obligada a respetar las tradiciones y los fueros locales. La fragmentación sólo empeoró en el transcurso del siglo xvii, particularmente después de 1640, cuando se separaron Cataluña y Portugal. Las diferencias económicas y políticas entre las regiones eran tan profundas que la llamada decadencia "española" debe más bien pensarse como un fenómeno meramente castellano. Ni siquiera los Borbones lograron unificar del todo a España. Si bien se alcanzó cierta integración política después de las guerras de sucesión en las que Castilla derrotó a Aragón, Cataluña y Valencia, los comerciantes de esas regiones tuvieron que esperar hasta la segunda mitad del siglo para comenzar a compartir la economía colonial de Castilla en el Atlántico.[279] ¿Por qué, entonces, los representantes de las provincias mediterráneas del Imperio español, tales como los aragoneses, valencianos y catalanes, se interesaron tanto en defender la historia de las hazañas de los castellanos en América?

Aún debe investigarse a profundidad la búsqueda de una identidad española como un proyecto que en el siglo xviii le interesó más a la periferia que al centro. Los aragoneses se opusieron a Boturini. Los catalanes fueron los primeros en denunciar las tendencias antiespañolas de Raynal y Robertson. Los valencianos encabezaron el esfuerzo por crear una nueva historia de América realmente española basada en fuentes públicas. Ahora nos toca estudiar esos otros "provincianos", los criollos hispanoamericanos.

[279] Elliott, *Imperial Spain*; *id.*, "Decline of Spain".

IV. LA CREACIÓN DE UNA "EPISTEMOLOGÍA PATRIÓTICA"

MIENTRAS estaba exiliado en Italia y luego de haber leído a estudiosos como Cornelius de Pauw y William Robertson, el jesuita Juan de Velasco (1727-1792) decidió concluir las historias natural y civil del "Reino de Quito" que había comenzado a escribir en la década de 1750. Velasco desempolvó sus notas reunidas durante años de peregrinaje por los Andes ecuatorianos para estudiar plantas, insectos, manuscritos y tradiciones orales indígenas. En 1788-1789, presentó para su aprobación ante las autoridades españolas tres volúmenes en los cuales refutaba minuciosamente las opiniones de los escritores europeos sobre América. Velasco no sólo atacó a los que difundían representaciones negativas de los territorios y los pueblos del Nuevo Mundo, sino que también quiso probar la gran antigüedad del "Reino de Quito" a pesar de muchos desafíos, incluidas dos invasiones de los carasciri (*ca.* 980 d.C.) y de los incas (*ca.* 1487 d.C.). La historia del jesuita tuvo que esperar hasta mediados del siglo XIX para ser publicada, pero sus observaciones se colaron por las imprentas de finales del periodo colonial de Quito en la década de 1790 y sirvieron de inspiración a patriotas locales.[1] Interpretando mal la obra del jesuita, los nacionalistas usaron a Velasco para crear la fundación historiográfica de Ecuador.[2] Es cierto que la historia de Velasco pretendía do-

[1] Hasta donde sé, la primera mención de la *Historia* de Velasco apareció en Quito en el periódico *Primicias de la Cultura de Quito*, vol. 2, 19 de enero de 1792, pp. 17-18.

[2] Velasco, vol. 1, pp. 21-23 (el propio relato de Velasco sobre la evolución de sus escritos), vol. 1, pp. 360-364 (un resumen de la continuidad del reino de Quito después de asimilar dos invasores distintos). Véase una lec-

tar a la sociedad colonial criolla de Quito de un pasado glorioso. Pero el idealizado Reino de Quito no era una "nación", es decir, fraternidades de ciudadanos virtuosos, sino un "reino", una sociedad compuesta por estamentos y grupos corporativos.

Velasco es representativo de numerosos autores hispanoamericanos que, tanto en Europa como en las colonias, intentaron refutar las opiniones de autores del norte de Europa. David Brading ha sido durante muchos años quizás el más astuto lector de esos autores. Por ejemplo, en su libro *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Brading estudia el trabajo de uno de los colegas jesuitas de Velasco, Francisco Clavijero, y llega a la conclusión de que Clavijero escribió, no sólo para rebatir a Cornelius de Pauw, el abate Raynal y William Robertson, sino también para darle a los patriotas criollos narraciones históricas que les proporcionaran legitimidad. Según Brading, el patriotismo criollo se originó a fines del siglo XVI y principios del XVII cuando los descendientes de los conquistadores españoles nacidos en América se quejaron de que la Corona les estaba dando la espalda respecto a su compromiso original de promover una clase de nobles en el Nuevo Mundo. Mientras la monarquía retiraba paulatinamente las encomiendas dadas a los conquistadores en las áreas económicamente más dinámicas de México y Perú, los criollos perdían su derecho de ser una nobleza de terratenientes privilegiada rodeada de comunidades de sirvientes amerindios. Los criollos recurrieron entonces a la Iglesia, cuya rama secular había llegado a dominar poco a poco. Instalados en universidades, catedrales, conventos y parroquias, los criollos produjeron innumerables sermones

tura nacionalista típica de la historia de Velasco en Jorge Salvador Lara, "Semblanza", en Velasco, vol. 1, pp. 500-501; Piedad Costales, "El padre Juan de Velasco, historiador de una cultura", en Velasco, vol. 2, pp. 7-80; Juan Valdano, *Ecuador: Cultura y generaciones* (Quito, Editorial Planeta, 1987), cap. 9.

y tratados patrióticos que elogiaban la riqueza de sus establecimientos eclesiásticos, así como de su propio conocimiento y piedad, incluida la de muchos santos del Nuevo Mundo que la Iglesia había canonizado, o que debería haberlo hecho. La historiografía que los criollos clericales produjeron pretendía transformar las "colonias" en "reinos", parte de una monarquía universal española flexiblemente federada, con pasados gloriosos. La historia de Clavijero sobre el México antiguo no fue la excepción.[3]

Brading ha dicho que fue esta tendencia la que hizo que la historiografía criolla en el siglo XIX, un periodo de construcción de *nación*, fuera impopular. El imaginario criollo de reinos compuestos de estamentos y estructuras sociales jerárquicas no logró atraer a los intelectuales mexicanos después de la guerra de independencia (1810-1821). Durante el curso del periodo colonial, las áreas económicamente más dinámicas de México, la semiluna que rodea a la zona central, desarrollaron estructuras sociales más fluidas, en donde la movilidad social ascendente eliminó parcialmente las restricciones corporativas del núcleo colonial. Fue aquí donde las formas de liberalismo popular (o republicanismo) se arraigaron profundamente y donde surgió un orden social basado en la movilización de ciudadanos libres. El liberalismo de México capturó la imaginación de gran parte de las élites hispanoamericanas cultas del siglo XIX, quienes por lo tanto perdieron el gusto por el criollismo que representó Clavijero. Las historias patrióticas de los aztecas escritas a fines del periodo colonial encontraron poca resonancia en la época poscolonial, cuando menos hasta la Revolución mexicana de 1910. Fue sólo después de la Revolución cuando el *indigenismo* (el culto entre los mestizos de las cosas amerindias) finalmente remodeló la historiografía del patriotismo criollo dentro de las tradiciones republica-

[3] Brading, *Origins*. Brading extendió su tesis del patriotismo criollo en *The First America*.

nas del liberalismo popular.[4] Los investigadores que trabajan sobre el Perú del siglo XIX parecen coincidir con las apreciaciones de Brading en el sentido de que la historiografía criolla de fines del periodo colonial no llegó a inspirar a las nuevas generaciones de intelectuales del siglo XIX. Una preocupación similar con la creación de repúblicas liberales poscoloniales llevó a las elites peruanas a no hacer demasiado caso a la rica tradición historiográfica colonial iniciada por Garcilaso de la Vega el Inca que quería reconstruir un pasado inca clásico para el virreinato de Perú.[5]

Las opiniones de eruditos como Brading han guiado mis lecturas de los incontables trabajos producidos por historiadores y anticuarios hispanoamericanos de fines del periodo colonial, cuyo objetivo fue criticar las nuevas historiografías de Europa del norte sobre el Nuevo Mundo. Este capítulo y el siguiente examinan las suposiciones epistemológicas y metodológicas que autores como Velasco y Clavijero usaron en sus escritos. Esos autores crearon una epistemología que puede llamarse "patriótica". Echando mano de las ideas de Brading, afirmo que la epistemología patriótica fue un discurso del antiguo régimen que creó y validó conocimiento en las colonias de una manera que reprodujo y reforzó los órdenes socio-raciales y privilegios corporativos. Buscando rebatir las historias del norte de Europa sobre el Nuevo Mundo y sus pueblos, esos autores también elaboraron críticas convincentes de la historia conjetural como género.

[4] Brading, *Origins*, p. 3.

[5] Thurner, cap. 1. Para un estudio comparativo del liberalismo popular en México y Perú, véase Mallon. El análisis de Brading sobre las historias mexicanas del siglo XIX de los aztecas necesita ser revisada. Widdifield, cap. 3, demuestra que los temas de la historiografía criolla resurgieron en la pintura en la segunda mitad del siglo XIX. Véase también Tenorio-Trillo, esp. pp. 64-124. Las afirmaciones de Thurner sobre Perú también deben ser matizadas; véanse, por ejemplo, Méndez; Walker, *Smoldering Ashes*. Walker demuestra que el milenarismo inca continuó gozando de gran popularidad entre los criollos de Cuzco, particularmente durante el periodo de la República Gamarrista (caps. 5-6).

Más importante aún, dichos autores articularon un análisis original de las limitaciones epistemológicas del "viajero," anticipando muchas de nuestras ideas poscoloniales contemporáneas. En este capítulo, primero aclaro las reglas del discurso de la epistemología patriótica. Luego, exploro a los autores criollos que, a mediados del siglo XVIII, comenzaron a articular algunas de las ideas clave de este discurso en la medida en que pretendían refutar los relatos de viaje tendenciosos y buscaban demostrar el carácter privilegiado de los testimonios de las élites amerindias y de criollos clericales. En la tercera sección, estudio los escritos de los jesuitas criollos en el exilio que hicieron madurar este discurso. El capítulo finaliza con un análisis de cómo este discurso ayuda a iluminar la lógica detrás de las representaciones coloniales, en apariencia contradictorias, del "indio", que era despreciado y admirado a la vez.

La epistemología patriótica: un panorama general

Las historias de los incas y los aztecas escritas por personas como Velasco y Clavijero fueron una reacción a los paradigmas y las técnicas de la Ilustración desarrollados en compilaciones filosóficas de recuentos de viaje e historias conjeturales. Por lo tanto, es tentador afirmar que esas historias eran simplemente un regreso a los métodos y actitudes del Renacimiento. Tanto Velasco como Clavijero, por ejemplo, afirmaban que sus relatos estaban meticulosamente cimentados en fuentes nativas. Ya a principios del siglo XVII, Garcilaso de la Vega el Inca y el fraile franciscano Juan de Torquemada habían dicho tener un acceso privilegiado a los testimonios y las fuentes amerindias. Pero el objetivo epistemológico de Velasco y Clavijero no consistía simplemente en continuar las labores de Garcilaso y de Torquemada. Si bien los dos jesuitas, para mostrar la complejidad y la pro-

fundidad histórica de los sistemas de gobierno indígenas, se basaron en la tradición del humanismo indoespañol de Garcilaso y Torquemada, Clavijero y Velasco tuvieron objetivos muy diferentes a los de sus predecesores del siglo XVI: atacar los nuevos principios epistemológicos y críticos ilustrados de los historiadores de Europa del norte. Junto con muchos otros, Velasco y Clavijero elaboraron un enfoque al problema de juzgar fuentes y testimonios que puede llamarse "epistemología patriótica".

El discurso de la epistemología patriótica validó el conocimiento histórico producido sólo por observadores clericales cultos y por los nobles amerindios precolombinos y del siglo XVI. Al igual que la epistemología humanista usada por Garcilaso y Torquemada, la epistemología patriótica ilustrada del siglo XVIII privilegió el testimonio de las tradiciones orales y las fuentes escritas amerindias, pero a diferencia de su contraparte del siglo XVI, supo también descartar esas fuentes con frecuencia. La epistemología humanista del siglo XVI surgió en un panorama de comunidades indígenas que si bien maltratadas demográfica y culturalmente mantuvieron la aguda diferenciación entre plebeyos y élites que siempre las caracterizó. Los intelectuales del siglo XVI buscaron recopilar y amoldar a los discursos historiográficos europeos las contradictorias tradiciones históricas transmitidas por las élites amerindias. Sin embargo, con el tiempo, a medida que desaparecieron esas élites, esta dependencia de los testimonios de las élites amerindias comenzó a ser cuestionada. Para los observadores de fines del siglo XVIII, las comunidades amerindias parecían socialmente indiferenciadas. Si bien algunas élites indígenas se adaptaron a las nuevas condiciones coloniales, asumiendo nombres en castellano y volviéndose los nuevos conserjes de templos y priostes de santos cristianos, el rico tejido de jerarquías sociales que había caracterizado a los sistemas de gobierno amerindios del periodo precolonial sufrió una considerable

simplificación.[6] Para la mayoría de los observadores de fines del periodo colonial, las comunidades amerindias parecían colectividades homogéneas de plebeyos miserables. Fue en este contexto que los clérigos criollos buscaron distinguir cuidadosamente entre las fuentes confiables producidas por élites indígenas precolombinas o del siglo XVI y aquellas producidas en el periodo colonial maduro por plebeyos poco confiables. Desde esta perspectiva, el proyecto clerical criollo parece de restauración: de un retorno a los orígenes del periodo colonial en el que los virtuosos nobles amerindios habían adoptado las enseñanzas de la Iglesia.

El discurso de la epistemología patriótica también privilegió el conocimiento y la credibilidad de los representantes de la Iglesia. Puesto que los nobles amerindios eran considerados prácticamente una especie extinta, los representantes de la Iglesia, cuyo íntimo conocimiento de la tierra y las comunidades indígenas supuestamente los hicieron inmunes al engaño y la equivocación, ahora asumieron la responsabilidad de informar de manera creíble sobre los fenómenos naturales y etnográficos de las Indias.

En el discurso de la epistemología patriótica, el observador extranjero aparece como el principal contrincante de los testigos clericales cultos. Se retrataba a los viajeros extranjeros como víctimas indefensas de los maliciosos amerindios, cuyas breves visitas los hacía incapaces de estudiar y entender las tierras que pretendían estudiar. En este discurso clerical, los viajeros aparecen como incapaces de desarrollar apegos en las comunidades que visitan, incapaces de penetrar más allá de la superficie de los fenómenos sociales locales. Los viajeros aparecen como objetos del hazmerreír colectivo, a merced de comunidades que los embaucaban, ignorantes de las lenguas locales, obli-

[6] Sobre la continuidad y el cambio entre las élites indígenas del centro de México y Yucatán, véanse Lockhart, cap. 4; Farriss, pp. 96-103, 164-168, 174-192 y 227-255.

gados a depender de traductores e interpretaciones de segunda mano.

La epistemología patriótica no sólo ofreció una crítica epistemológica de las limitaciones conceptuales tanto de los plebeyos amerindios como de los viajeros filosóficos, sino también de la credibilidad de los colonos españoles. Los autores clericales de fines del siglo XVIII solían diferenciar entre el testimonio del clero y el de colonos laicos, quienes a menudo eran encontrados culpables de prejuicios, fueran conscientes o inconscientes. Esta crítica clerical de los colonos tiene insignes antecedentes en el siglo XVI, cuando los religiosos se habían opuesto constantemente a los "avaros" colonos laicos. Los "españoles" distaban mucho de ser un grupo homogéneo: colonos, clero y representantes de la Corona chocaban incesantemente entre sí, entre otras cosas, por el derecho de controlar las tierras y la mano de obra amerindias.[7] A su vez, cada grupo estaba dividido. Por ejemplo, la Iglesia era una institución en donde los seglares luchaban contra las órdenes religiosas y los criollos luchaban contra los peninsulares por el control de parroquias, monasterios, conventos, catedrales y universidades.[8] Las tensiones entre colonos y clero ya habían provocado debates historiográficos a principios del siglo XVI; las partes se acusaban entre sí de manipular la evidencia histórica por avaricia o explotación.[9] Esta tensión amainó un poco con el surgimiento de la Iglesia secular en los siglos XVII y XVIII, pero a fines del XVIII, las políticas de la monarquía habían debilitado considerablemente el poder judicial, político y económico del clero seglar, iniciando una ola anticlerical encabezada por burócratas de provincia y algunas comunidades locales.

[7] Para un esclarecedor relato de cuán importantes fueron estas confrontaciones a principios de la historia de la colonización, véase Clendinnen, *Ambivalent Conquests*.

[8] Rubial García.

[9] Pagden, *European Encounters*, pp. 56-87.

Los burócratas (intendentes, alcaldes y subdelegados) querían quitarle al clero los activos económicos de parroquias y hermandades, así como limitar la acción del clero como magistrados civiles. Algunas comunidades también se vieron envueltas en acusaciones anticlericales y atascaron a los sacerdotes de las parroquias en interminables litigios por las limosnas eclesiásticas y los derechos de éstos para castigar y disciplinar.[10] La tensión entre los laicos y el clero revivió las antiguas pretensiones clericales de tener el monopolio de la verdad.

Los mestizos, o castas, producto del mestizaje entre amerindios, españoles pobres y negros, ocupaban los peldaños más bajos en la escala de credibilidad ideada por el discurso de la epistemología patriótica, y los escritores clericales constantemente los criticaban. El mestizaje era bien visto sólo cuando involucraba a las élites criollas e indígenas. Si bien el apareamiento de amerindias de clase alta con españoles de alta alcurnia era bienvenido en los primeros días de la Conquista, el mestizaje que más tarde unió a los plebeyos de diferentes razas era otro asunto. El mestizaje vulgar se consideraba una amenaza a la existencia de los sistemas de gobierno jerárquicos idealizados. Solía representarse a los mestizos como maliciosos y fuera de control, responsables de introducir estilos de vida viciosos, incluida la cultura de la mentira y el engaño, a las comunidades amerindias que el clero había tratado de mantener prístinas ante cualquier contaminación cultural.[11]

La epistemología patriótica descrita aquí no puede atribuirse únicamente a los criollos. Por ejemplo, obispos españoles en las Indias se contaban también entre sus principales

[10] W. Taylor, *Magistrates*. Las reformas también socavaron los conventos y su papel como fuentes de crédito para las élites indias y criollas; véase, también, Burns, cap. 6.

[11] Sobre la amenaza y la caracterización de los mestizos, véase Cope, cap. 1. La amenaza del mestizaje también tenía un componente de género, véase Burns, cap. 1 y pp. 119-127.

representantes. Por lo tanto, el discurso de la epistemología patriótica aparece más clerical que meramente criollo, razón del término, extraño y a menudo redundante, "clerical-criollo".

La historiografía clerical-criolla era un reflejo de las nostalgias aristócratas y raciales de miembros de élite de sociedades del antiguo régimen, no de los modernos Estados-nación. Por cierto, los proyectos nacionales del siglo XIX en América Latina también ofrecieron definiciones muy limitadas de ciudadanía. Pero esos proyectos excluyentes estaban comprometidos con poner fin a las tradiciones coloniales de los privilegios corporativos y fueros sociorraciales, los dos principios gemelos sobre los cuales los patriotas coloniales querían construir sus idealizados "reinos" coloniales. Pero a pesar de las diferencias entre las historiografías de los periodos colonial y nacional, ambas se pueden vincular a través del concepto de Estado-nación. Si bien recién llegado a la escena histórica, el Estado-nación había logrado presentarse como algo eterno, como lo han señalado Benedict Anderson y Eric Hobsbawn. Al ayudar a confeccionar memorias colectivas, la historia ha sido un recurso legitimador nacionalista muy poderoso, y se usa en sistemas educativos y en el ámbito público para este fin.[12] La historiografía clerical-criolla ayudó a rescatar y conservar narrativas y memorias históricas que posteriormente contribu-yeron a dar a los Estados-nación hispanoamericanos una pátina de eternidad.

Una distancia notable separa nuestras sensibilidades modernas y posmodernas de las opiniones de esos autores clericales, muchos de los cuales habitaron extraños mundos mentales que aún no han sido explorados del todo. Mi intención es proporcionar una lectura de la cultura hispano-

[12] Anderson; Hobsbawn y Ranger. Para una investigación crítica de las teorías "modernas" que consideran al Estado-nación como una creación reciente, véase Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*.

americana que, espero, desafiará a la historiografía eurocéntrica obsesionada con descubrir a los precursores de la modernidad en las antiguas colonias españolas. Una interpretación eurocéntrica, secular, liberal y moderna de la cultura de fines del periodo colonial suele ofrecer lecturas estereotipadas y anacrónicas de los autores coloniales de este estudio, convirtiendo así en narrativa universal la experiencia europea, que es en realidad provinciana.[13] Este capítulo y el siguiente dejarán en claro la densidad y originalidad de los debates intelectuales en la Hispanoamérica colonial. Una vez entendidas las reglas del discurso historiográfico patriótico, la profundidad y creatividad de los autores hispanoamericanos de fines del periodo colonial deben volverse aparentes. Es muy revelador el hecho de que la mayor parte de las investigaciones dirigidas críticamente a las propuestas epistemológica y metodológica de la Ilustración europea no provinieran de las colonias británicas en América, sino de México. Thomas Jefferson, Alexander Hamilton y Benjamin Franklin no ofrecieron una respuesta metodológica amplia a las perspectivas negativas de América propuestas por autores como Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson.

En la siguiente sección, estudio tres autores de mediados del siglo XVIII, Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (1718-1780) y José Joaquín Granados y Gálvez (1734-1794) quienes, desde mi punto de vista, fueron los primeros en trazar las ideas del discurso de la epistemología patriótica.

[13] Chakrabarty.

La creación de la epistemología patriótica: México, 1750-1780

Juan José de Eguiara y Eguren

La llegada a las Indias de las obras de Nicolás Antonio (1617-1684) y Manuel Martí (1663-1737), dos de los neolatinistas españoles más importantes de fines del siglo XVII y principios del XVIII, creó un gran revuelo intelectual. Antonio y Martí querían renovar la vida intelectual española difundiendo los valores humanistas italianos. Despreciaban la cultura criolla de las colonias, y las ediciones de 1735 y 1742 (póstuma) de las cartas de Martí y Antonio, respectivamente, incluyen anotaciones que denigran a los pueblos del Nuevo Mundo. En notas dirigidas a pupilos que dudaban si migrar o no a las Indias, Antonio y Martí alentaban a sus jóvenes amigos a mudarse mejor a Roma, porque las colonias hispanoamericanas, sin bibliotecas ni autores de renombre, tenían poco que ofrecer a sus mentes inquisitivas. De Quito a México, el establecimiento clerical reaccionó con indignación, viendo a Antonio y Martí como la culminación de unos 200 años de arrogancia peninsular e información errónea sobre América. Juan José de Eguiara y Eguren fue representativo de los autores clericales que escribieron furiosas respuestas.[14]

[14] Efraín Castro Morales señaló ya en 1961 que Eguiara y Eguren fue uno de los muchos que a mediados del siglo XVIII se movilizaron para responder a las degradantes opiniones de Martí sobre las Indias; véase Castro Morales. A partir de esta idea, Ernesto de la Torre Villar buscó más recientemente presentar una imagen más amplia de la gama de la reacción clerical-criolla y también demostró que los criollos cultos identificaron a Nicolás Antonio, no sólo a Martí, como su enemigo. Véase Torre Villar, "Defensa y elogio". Acerca de las opiniones despectivas de Antonio y Martí, véanse Manuel Martí, *Epistolarum libri XII*, 2 vols., Mantua, Joannem Stunicam, 1735, carta dirigida a Antonio Carrillo; y Nicolás Antonio, *Censura de historias fabulosas; obra póstuma. Van añadidas algunas cartas del mismo*

Clérigo poderoso, encargado de la cátedra de teología, decano de la Universidad de México y obispo designado de Yucatán (puesto que declinó), Eguiara y Eguren se volvió el crítico más directo de Antonio y Martí en América y dedicó su vida a demostrar que estaban equivocados. En un trabajo que movilizó una vasta red de corresponsales e intelectuales de provincia, Eguiara y Eguren pretendió demostrar que las colonias hispanoamericanas no eran intelectualmente estériles. En su *Bibliotheca mexicana* reunió una lista de obras publicadas e inéditas producidas en México después de la Conquista (con breves biografías de los autores). Si bien la *Bibliotheca* sufrió la suerte de muchas de las obras que catalogaba (sólo se publicó un volumen), sí vio la luz un largo prólogo. Como un típico patriota, Eguiara y Eguren usó el prólogo para enumerar los logros de la mente criolla, incluidas las extraordinarias hazañas mentales de catedráticos universitarios locales. Describió las habilidades lingüísticas y académicas excepcionales de los sacerdotes seglares; las muchas obras sobre matemáticas, teología, historia, política, derecho, retórica, gramática, lingüística y medicina escritas en México; y las sobresalientes bibliotecas disponibles en la Nueva España. Además, Eguiara y Eguren también citó las virtudes políticas e intelectuales de los sistemas de gobierno de los antiguos mesoamericanos. Sin embargo, la novedad de la tesis de Eguiara y Eguren fue su crítica de las bases epistemológicas del conocimiento europeo de las Indias. En su prólogo, Eguiara y Eguren esbozaba el discurso clerical de la epistemología patriótica, haciendo énfasis en la incapacidad para comprender a América que tenían las personas de fuera.

Eguiara y Eguren le apuntó directamente a las opiniones de Martí como parte de su amplio argumento en contra

autor y de otros eruditos. Publica estas obras Don Gregorio Mayans y Siscar, Valencia, Antonio Bordázar de Artázu, 1742, carta dirigida a Juan Lucas Cortés.

de los filósofos de cafetín y los viajeros, atacando el género de los relatos de viaje que desde fines del siglo XVII se había especializado en la "orientalización" de Hispanoamérica presentando a las colonias como llenas de corrupción, promiscuidad sexual, ignorancia, crueldad y supersticiones paganas.[15] Para contrarrestar esta impresión y especialmente para probar que la religión de las colonias no estaba dominada por sobrevivientes de la idolatría amerindia, los esbozos biográficos de la *Bibliotheca* de Eguiara y Eguren hacían hincapié en la piedad y la moral de la intelectualidad criolla, así como de los indígenas que habían servido a los eruditos clericales como traductores, intérpretes y guías en el siglo XVI o se habían vuelto distinguidos sacerdotes en los siglos XVII y XVIII.

Si bien Eguiara y Eguren constantemente usó el testimonio de autores "extranjeros" (incluidos los españoles peninsulares) para fortalecer la credibilidad de su tesis, sólo reconoció a los viajeros que habían usado criollos cultos como guías. Por ejemplo, citó el testimonio del viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli Careri, quien visitó brevemente México a fines del siglo XVII. De acuerdo con Eguiara y Eguren, Gemelli Careri informó con precisión sobre las antigüedades mexicanas y los establecimientos educativos clericales, en gran medida porque había seguido la información proporcionada por el gran erudito criollo Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700).[16] Eguiara y Eguren también reconoció el testimonio de extranjeros que habían residido durante mucho tiempo en las Indias. Creyendo que la mera visita a América era transformativa, Eguiara y Eguren concluyó que los extranjeros que habían vivido muchos años en América eran confiables.[17] Por principio, Eguiara y Eguren descartó a los autores peninsulares que habían recopilado

[15] Eguiara y Eguren, *Prólogos*, pp. 124-125, 203-204, 218-219.
[16] *Ibid*, pp. 82-83, 115.
[17] *Ibid.*, p. 169.

su información de camino a otra parte. Esta tendencia de los turistas de hacer generalizaciones fáciles, decía Eguiara y Eguren, explicaba la visión denigrante de México de la *Geographía histórica* publicada en Madrid en 1752 por Pedro Murillo Velarde (1696-1753). Si bien describía los numerosos y acaudalados establecimientos educativos de la ciudad de México, lo cual, por cierto, era como música para los oídos de Eguiara y Eguren, la *Geographía* de Murillo Velarde se refería despectivamente a los estilos literarios coloniales y afirmaba que, a pesar de que los criollos eran mentalmente precoces, pronto se degeneraban. Eguiara y Eguren atribuyó estas calumnias al hecho de que Murillo Velarde había reunido rápidamente su información sobre México de camino a Manila.[18]

Sólo depender de intérpretes locales confiables podría proporcionar a visitantes y observadores distantes un conocimiento sólido sobre América, pensaba Eguiara y Eguren, y por lo tanto exaltaba la cultura cristiana amerindia que los franciscanos habían creado en el siglo XVI en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Eguiara y Eguren alababa la latinidad de una intelectualidad amerindia que alguna vez caminó por los salones del Colegio por haber conservado y traducido las fuentes que sirvieron de bases para todo el conocimiento histórico confiable sobre la Mesoamérica antigua, incluido el de franciscanos como Bernardino de Sahagún.[19] Este énfasis en el valor de los intérpretes locales condujo a Eguiara y Eguren a cuestionar el trabajo sobre los manuscritos mesoamericanos realizado por el jesuita alemán de fines del siglo XVII Athanasius Kircher, quien en su *Oedipus aegyptiacus* (1652-1654) dijo que la escritura mexicana era infantil. Eguiara y Eguren dijo que la interpretación que Kircher hacía de la escritura mexicana estaba equivocada, porque no buscó intérpretes locales para ayudarlo. "Otra

[18] *Ibid.*, pp. 165-166, 193, 221.
[19] *Ibid.*, pp. 66, 199.

hubiese sido la opinión de este hombre —decía Eguiara y Eguren—, erudito hasta el asombro, de haber tenido a mano los códices escritos por los nuestros [...] o si hubiese encontrado un intérprete que de viva voz le hubiera explicado este y otros puntos en cuya interpretación se equivocó."[20] Si Kircher hubiera confiado en el conocimiento de los historiadores amerindios del siglo XVI, hubiera comprendido el verdadero carácter de los manuscritos mesoamericanos. De acuerdo con Eguiara y Eguren, la escritura mexicana se parecía a la de los antiguos egipcios en el sentido de que estaba dividida en pinturas, que podrían entender los plebeyos, y jeroglíficos, cuyo profundo y arcano simbolismo sólo podía ser comprendido por las elites sacerdotales cultas.

A lo largo del prólogo, Eguiara y Eguren sugirió que los herederos de la aristocracia indígena precolombina y de principios del siglo XVI eran los criollos, lo que los convertía en los intérpretes sobrevivientes creíbles de las realidades americanas. Eguiara y Eguren aplaudió a Kircher por haber identificado correctamente el arcano simbolismo oculto detrás de la representación de la deidad mexica de Huitzilopochtli, sólo porque había obtenido esa información de sus hermanos jesuitas criollos.[21]

Luchando contra las caracterizaciones fáciles de la cultura colonial en la literatura europea sobre el Nuevo Mundo, representada por Antonio y Martí, Eguiara y Eguren esbozó una epistemología patriótica que negaba que los turistas poseyeran la habilidad de llegar a conclusiones valiosas sobre las tierras que visitaban, y que privilegiaba la autoridad epistemológica de los nobles amerindios precolombinos y de sus herederos intelectuales: los clérigos criollos contemporáneos. Unos años después, en una historia sobre Mesoamérica y sus pueblos, Mariano Fernández de Echeverría y Veytia desarrollaría la tesis de Eguiara y Eguren.

[20] *Ibid.*, p. 77
[21] *Ibid.*, p. 78.

Mariano Fernández de Echeverría y Veytia

Mariano Fernández de Echeverría y Veytia era descendiente de una poderosa familia de burócratas de la ciudad de Puebla. Después de cursar una buena educación y obtener el título en derecho, viajó por Europa y finalmente se instaló en Madrid. Un día de 1744, un extraño italiano tocó a su puerta; se trataba de Lorenzo Boturini, quien, después de haber estado en prisión en México, había sido enviado a España. Durante dos años, Echeverría y Veytia alojó al extraño en su casa, donde Boturini trabajó en su gran proyecto historiográfico, la *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, que pretendía ser una reconceptualización completa de la historia de Mesoamérica usando fuentes nuevas. Mientras vivió en casa de Echeverría y Veytia, Boturini introdujo a su anfitrión al fascinante mundo de las antigüedades amerindias. Cuando le pidieron que regresara a México en 1750, Echeverría y Veytia le prometió al italiano que le enviaría copias de los documentos indígenas que tenía en su colección que permanecía embargada en Nueva España. Sin embargo, cuando Echeverría y Veytia iba a cumplir su promesa, fue muy tarde. Boturini había muerto. Inspirado en algunas de las ideas de Boturini, y con copias de la maravillosa colección de Boturini de fuentes indígenas, Echeverría y Veytia comenzó a escribir una historia él mismo, la cual quedó inconclusa hasta su muerte en 1780.[22]

La historia del México antiguo de Echeverría y Veytia parece haber sido escrita alrededor de 1769, luego de muchos años de estudiar las fuentes indígenas y de lidiar con las ideas de Boturini.[23] Al igual que Boturini, Echeverría y

[22] Cuando Echeverría y Veytia murió en 1780, su esposa le dio a las autoridades de la Nueva España un conjunto de manuscritos que incluían historias de cuatro de las imágenes religiosas más populares de México, una historia de la ciudad de Puebla y, más importante aún, una historia incompleta del México antiguo. Véase Moreno Bonett, pp. 173-191.

[23] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, p. 243.

Veytia desconfiaba de las tesis que hacían énfasis en la difusión cultural y, por lo tanto, trató de destacar el desarrollo independiente de las civilizaciones mesoamericanas. En los relatos de Boturini y de Echeverría y Veytia, los nativos desarrollaron sus grandes civilizaciones en buena parte aislados. De acuerdo con Echeverría y Veytia, apenas 104 años después de la destrucción de Babel (*ca.* 2 133 años después de la creación, es decir, en el año 1797 a.C.), siete familias chichimecas se habían establecido en la ciudad de Huehuetlapallan cerca del río Colorado.[24] Junto con estos chichimecas, también llegaron gigantes al Nuevo Mundo. Éstos se establecieron un poco más al sur, y luego fueron arrasados por un huracán en el año 3433 después de la Creación (601 a.C.).[25] Los chichimecas del norte descubrieron la duración del año (365.25 días), reformaron su sistema de calendarios e introdujeron el concepto de año bisiesto ya en el año 3901 después de la Creación (133 a.C.).[26] Este imperio también se convirtió en la cuna de las civilizaciones que posteriormente emergieron en el valle del centro de México, a medida que grupos separados se dirigieron hacia el sur en diferentes periodos. Las primeras oleadas del norte consistieron de olmecas, xicalancas y zapotecas, quienes se movieron hacia el este en dirección del Golfo y con el tiempo llegaron a Veracruz por mar. A medida que se movían hacia el interior, esos pueblos acabaron con los pocos gigantes que previamente se habían asentado en México. En el caso de los olmecas, se establecieron en el centro de México y construyeron la gran ciudad de Cholollan en el año 51 a.C.[27] No fue sino hasta el apogeo de los olmecas cuando llegó un visitante del Viejo Mundo: el apóstol santo Tomás, a quien los nativos llamaban Quetzalcóatl. Santo Tomás introdujo a los

[24] *Ibid.*, vol. 1, pp. 13-17.
[25] *Ibid.*, vol. 1, p. 19.
[26] *Ibid.*, vol. 1, pp. 23, 77.
[27] *Ibid.*, vol. 1, p. 114.

nativos a los misterios de la Trinidad, la Crucifixión y la Resurrección, así como a los sacramentos del bautismo, la confesión, la comunión y la ordenación sacerdotal. También les enseñó los conceptos de la penitencia (autoflagelación, ayuno) y de la caridad, e introdujo severas leyes para castigar el homicidio, el perjurio, el robo y el adulterio. Sin embargo, la lejanía de Roma pronto provocó que el cuerpo sacerdotal distorsionara las enseñanzas originales de santo Tomás.[28] El desarrollo en aislamiento cesó cuando una segunda oleada del norte se dirigió hacia el centro de México. De acuerdo con Echeverría y Veytia, siete familias toltecas abandonaron la cultura chichimeca paterna después de llevar a cabo una revuelta en el año 583 d.C.[29] Los toltecas, mezclados con los olmecas, xicalancas y zapotecas, construyeron Tollan en 719 d.C. y convocaron a un consejo de ancianos cerca del año 800 d.C., encabezado por Huematzin, el Moisés tolteca, quien reunió un libro parecido al Pentateuco, el Teoamoxtli, o gran libro de las historias civiles y sagradas. Cuando llegaron al imperio del norte las noticias de que Tollan y los toltecas habían colapsado en 1116 d.C. como resultado de la hambruna, las plagas y las guerras civiles, los chichimecas enviaron destacamentos dirigidos por Xólotl para repoblar la tierra. Los grupos de toltecas que aún se aferraban a la tierra se defendieron y fueron aplastados. Sin embargo, algunos se casaron con los recién llegados, estableciendo así nuevas dinastías. De acuerdo con Echeverría y Veytia, tres grupos nuevos del norte, los tepanecas, los otomíes y los acolhuas, se mudaron al sur en 1168 d.C. para complicar aún más el panorama étnico y cultural del centro de México. El último grupo en llegar del norte estuvo compuesto por siete familias mexicas. Se establecieron en el centro de México en 1298 d.C., fundaron Tenochtitlan en 1327 d.C. y controlaron la región en 1428 d.C.

[28] *Ibid.*, vol. 1, p. 133.
[29] *Ibid.*, vol. 1, p. 146.

Al igual que Boturini, Echeverría y Veytia pensaba que las antiguas fuentes documentales mesoamericanas eran abundantes y confiables, y que los chichimecas y toltecas habían llevado una memoria precisa de las historias de la Creación, el Diluvio y Babel, lo que confirmaba todos y cada uno de los elementos de la narración bíblica. Además, mediante un análisis comparativo de las cronologías amerindias y del Viejo Mundo, se aclaraban sucesos de la Biblia, como la fecha correcta de la muerte de Cristo. Echeverría y Veytia compartía el interés de Boturini en aclarar las cronologías amerindias para arrojar luz a sucesos bíblicos significativos. Descifrar los puntos oscuros de los sistemas de calendarios amerindios se convirtió en un medio para resolver disputas sobre versiones contradictorias de la Biblia (esto es, la Vulgata y la Septuaginta). Por ejemplo, Echeverría y Veytia usó referencias a los antiguos eclipses en las fuentes mesoamericanas para calcular la verdadera fecha de nacimiento de Cristo, que decía había sido en el año 4034 después de la Creación.[30]

Sin embargo, Echeverría y Veytia no siguió a Boturini con los ojos cerrados. Por ejemplo, llegó a una conclusión ligeramente diferente de los calendarios mesoamericanos. Más importante aún, se negó a leer los mitos como alegorías de revoluciones sociales antiguas. Si bien Echeverría y Veytia insistió explícitamente en que el análisis del significado de las palabras era un recurso que todavía había que explotar, su uso de la etimología fue un tanto diferente del de Boturini. Echeverría y Veytia rechazó implícitamente la narrativa evolutiva de la sociedad y la mente que Boturini heredó de Vico.[31] Los primitivos salvajes poslapsarianos quienes en la *Idea* de Boturini aparecen acuñando nombres de los dioses para expresar cambios radicales en las condiciones sociales no se encontrarán en ninguna parte de la historia de

[30] *Ibid.*, vol. 1, p. 112

[31] *Ibid.*, vol. 1, p. 65; Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", p. 319.

Echeverría y Veytia, así como tampoco hay héroes cuyas expresiones poéticas en jeroglíficos, mitos y canciones revelen las tensiones de sus sociedades de clases. Más bien, para Echeverría y Veytia, la historia de los sistemas de gobierno mesoamericanos fue un descenso del monoteísmo al politeísmo. Seres cuya razón natural los había llevado alguna vez a diseñar calendarios precisos y a adorar a una sola deidad abstracta, evolucionaron y se convirtieron en brutos supersticiosos. Tan convencido estaba Echeverría y Veytia de la aparición relativamente reciente de la "idolatría" y la "superstición" en México, que sostuvo que a pesar de que los chichimecas reformaron el calendario en el año 133 a.C., los nombres paganos de los 20 días y los 18 meses del calendario mesoamericano característico eran relativamente recientes.[32] Echeverría y Veytia creía que la idolatría había aparecido en México apenas cerca del año 750 d.C., unos 2 500 años después de la fundación de la ciudad de Huehuetlapallan,[33] y que había sido introducida deliberadamente por comerciantes y sacerdotes que querían atraer peregrinos a los decadentes centros urbanos.[34] Consideraba que la decadencia moral del México antiguo estaba íntimamente vinculada con el comportamiento de la élite. La concupiscencia de un gobernante tolteca, Topiltzin, quien violó el tabú en contra de la poligamia, por ejemplo, llevó a la corrupción sexual de todo el conjunto clerical tolteca, lo cual, a su vez, condujo a un descontento generalizado. De acuerdo con Echeverría y Veytia, la caída de los toltecas puede atribuirse directamente al comportamiento inmoral de Topiltzin.[35] La historia de Echeverría y Veytia recapitula la decadencia idólatra y deterioro moral de sociedades que originalmente fueron monoteísta y éticas.

[32] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 51-52.
[33] *Ibid.*, vol. 1, p. 167; véase también vol. 1, pp. 6 y 28.
[34] *Ibid.*, vol. 1, pp. 178-179, 191.
[35] *Ibid.*, vol. 1, pp. 193-194.

Si bien Boturini reunió una de las mayores colecciones de fuentes indígenas escritas en México, con el tiempo no le prestó mucha atención. Boturini pensaba que la reconstrucción de la época humana ya se había logrado, y que su contribución radicaba en la reconstrucción de la época de los dioses y los héroes. Echeverría y Veytia también estaba particularmente interesado en reconstruir esas épocas, pero pensaba que no eran tan oscuras como Boturini había pretendido, pues existía abundante documentación escrita. Para Echeverría y Veytia, la fuente de los errores interpretativos de Boturini estaba, en última instancia, en la distancia física impuesta por el exilio entre el italiano y su formidable colección de fuentes literarias.[36]

Las siguientes páginas se centran en la manera en que Echeverría y Veytia elaboró el discurso de la epistemología patriótica presentado primero por Eguiara y Eguren. A diferencia de éste, Echeverría y Veytia no escribió explícitamente para hacer frente a las representaciones erróneas que los europeos tenían sobre el Nuevo Mundo, y su historia no tenía una intención polémica obvia. Más bien, la historia de Echeverría y Veytia estaba organizada en torno de un conjunto de principios críticos y epistemológicos que complementaban los que presentó Eguiara y Eguren. Echeverría y Veytia convirtió la tarea de la epistemología patriótica en restituir un núcleo de fuentes confiables, precolombinas y de principios de la Colonia, a su condición prístina original. De acuerdo con Echeverría y Veytia, esas fuentes habían sido alteradas a raíz de la Conquista por tres motivos: primero, porque la interpretación de fuentes amerindias que hasta entonces habían estado custodiada por las élites se democratizó y distorsionó; segundo, por la deliberada manipulación de las narraciones históricas de parte de élites amerindias fastidiadas con la Conquista; y tercero, por la

[36] *Ibid.*, vol. 1, pp. 24, 35, 114, 166; Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", p. 316.

transformación de las gramáticas y los vocabularios indígenas durante el régimen colonial.

La epistemología de Echeverría y Veytia acusaba de poco fidedignos a los relatos históricos de los plebeyos amerindios en todos los periodos, así como los de intérpretes indígenas de fines del periodo colonial, sin importar su condición social. Mientras trataba de reconstruir las fuentes amerindias originales, Echeverría y Veytia privilegió la erudición de historiadores amerindios como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, un miembro de un linaje dinástico de Texcoco que, como se señaló en el capítulo II, se había hecho amigo de Torquemada, y cuyos escritos Echeverría y Veytia recuperó e imitó. Yo sostengo que la obra de esos dos autores no puede distinguirse con facilidad, y que los historiadores que buscan presentar a las poblaciones "indias" y "criollas" como dos monolitos homogéneos y separados están equivocados. Cuando menos entre la élite, criollos y noblezas indígenas compartieron más de un valor cultural. Finalmente, argumento que Echeverría y Veytia lanzó una crítica a los observadores extranjeros que, si bien no era tan coherente ni tan desarrollada como la de Eguiara y Eguren, de todos modos se enfocó en las limitaciones epistemológicas de los viajeros.

Tres procesos de distorsión

A diferencia de los relatos característicos de los europeos del norte que hacían énfasis en que los frailes españoles fanáticos habían quemado textos amerindios irrecuperables, Echeverría y Veytia decía que la destrucción de los libros amerindios no había provocado su erradicación; simplemente se habían vuelto clandestinos. Después de presenciar la quema de archivos completos albergados en las cortes de Texcoco y México durante y después de la Conquista, los mesoamericanos decidieron ocultar sus documentos, cuidán-

dolos celosamente de los extranjeros. Esto estaba más que justificado, alegaba Echeverría y Veytia, porque ni siquiera los españoles cultos que después aprendieron náhuatl y estudiaron las fuentes indígenas existentes lograron deshacerse de la mentalidad persecutoria en lo que se refería a los documentos amerindios. Torquemada, por ejemplo, descalificó el estudio de todo el género de las fuentes de calendarios argumentando que estaban inspiradas por el demonio.[37] Los amerindios lo sabían y escondieron sus archivos. Según Echeverría y Veytia, fue en este momento crucial cuando los documentos históricos mesoamericanos confiables comenzaron a ser malinterpretados y leídos erróneamente.

A partir de los escritos metodológicos de Alva Ixtlilxóchitl, Echeverría y Veytia sostuvo que el ocultamiento de los documentos en las comunidades amerindias había democratizado su acceso a ellos. Esto, a su vez, llevó a la anarquía, porque los plebeyos que carecían de conocimiento de la exégesis tradicional de los manuscritos mesoamericanos introdujeron sus lecturas falaces. Citando un caso descrito por Alva Ixtlilxóchitl de un amerindio arribista del pueblo de Cohuatépec (¿Coatépec?) quien afirmaba que su pueblo natal era la cuna original del linaje acolhua, Echeverría y Veytia trató de ejemplificar las modificaciones y distorsiones introducidas por los plebeyos. Alva Ixtlilxóchitl, quien representaba los puntos de vista de Texcoco, un poblado acolhua rival, había confrontado al plebeyo con pruebas documentales contrarias, pero en vano.[38] Echeverría y Veytia citó la anécdota de Alva Ixtlilxóchitl para señalar que el ocultamiento de las fuentes en el contexto del colapso de las jerarquías sociales indígenas había producido profundas distorsiones, que luego salieron a luz en los escritos de los europeos.[39]

[37] *Ibid.*, pp. 302-304.
[38] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, pp. 287-288.
[39] Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", p. 307; véase también 305.

Este enfoque le permitió a Echeverría y Veytia sopesar la credibilidad de las fuentes y discriminar la fiabilidad de las narraciones de escritores amerindios y europeos. Por ejemplo, se topó con múltiples versiones de las "eras solares" mesoamericanas. De acuerdo con el mito de las "eras solares", tres catástrofes sucesivas habían destruido la Tierra, y pronto una cuarta y definitiva arrasaría el planeta nuevamente. Boturini había dicho que inundaciones (el sol de agua), terremotos (el sol de la tierra), huracanes (el sol del aire) y una conflagración apocalíptica próxima (el sol de fuego) representaban, en ese orden, la sucesión correcta de las eras. Echeverría y Veytia no concordó con la interpretación de Boturini de uno de los textos de Alva Ixtlilxóchitl y citó una obra anterior del mismo autor. Según esta versión, los huracanes, y no los terremotos, habían seguido a las inundaciones. Frente a dos relatos diferentes de Alva Ixtlilxóchitl, Echeverría y Veytia escogió uno basándose en una lectura "interna" (o lógica) de las fuentes. Según Echeverría y Veytia, las narraciones mesoamericanas se basaban en una cosmología en donde los cuatro elementos estaban organizados en orden jerárquico ascendente: agua, aire, tierra y fuego. Echeverría y Veytia concluyó que esta cosmología era también el principio organizador de la historia de los nativos y que la sucesión cronológica de eras debía reproducir, por tanto, el orden jerárquico ascendente de los elementos. Después de la inundación o Diluvio (agua), decía Echeverría y Veytia, vino la era de los huracanes (aire), de los terremotos (tierra) y la conflagración final próxima (fuego).

Si la crítica razonada de las fuentes le sirvió a Echeverría y Veytia para aclarar el orden de las eras, la resolución de su argumento descansaba en quién había autorizado los relatos presentados por Alva Ixtlilxóchitl. De acuerdo con Echeverría y Veytia, una lista de ancianos y gobernantes amerindios había dado fe de la confiabilidad del primer relato, mientras que el segundo no contaba con dicho respal-

do. Para hacer énfasis en la importancia del uso de fuentes autorizadas, Echeverría y Veytia comparó su lista de las eras solares con la enumeración del siglo xvi de no cuatro, sino cinco eras, de Francisco López de Gómara, quien, decía Echeverría y Veytia, había sido intencionadamente engañado o había usado un informante "vulgar".[40]

De acuerdo con Echeverría y Veytia (y Alva Ixtlilxóchitl), el segundo mecanismo que introdujo distorsiones en el núcleo original de las fuentes primarias indígenas, además de la vulgarización de las interpretaciones generada por la Conquista, radicaba en la manipulación intencional de las fuentes por parte de las élites amerindias. Haciendo uso nuevamente de los escritos de Alva Ixtlilxóchitl, Echeverría y Veytia citó el ejemplo de un anciano informante de una familia destacada en la ciudad-Estado de Tepetlaoztoc quien relató los acontecimientos que rodearon el nacimiento de Ixtlilxóchitl, gobernante acolhua del siglo xv, padre del rey filósofo Nezahualcóyotl. El anciano argumentaba que Ixtlilxóchitl había nacido del huevo de un águila, y que maravillados por dicho nacimiento sobrenatural, los acolhuas lo habían elegido como gobernante. Cuestionado por un historiador amerindio escéptico de semejante patraña, el anciano respondió que él se la inventó para engañar a los que se le acercaban, especialmente si eran españoles que constantemente solicitaban entrevistas. Echeverría y Veytia citó esta historia para alegar que la distorsión deliberada de las fuentes primarias originales por parte de élites amerindias que no veían ninguna ventaja concreta en su asociación inicial con los españoles, debería ser considerado un segundo mecanismo de deformación historiográfica.[41]

Echeverría y Veytia identificó un tercer mecanismo de distorsión de documentos indígenas, es decir, el hecho de que

[40] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 24-26.

[41] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, p. 288; Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", pp. 307-308.

crítica a Gómara

los intérpretes indígenas tardíos no pudieron entender el lenguaje de sus anteriores colegas. Como ha demostrado James Lockhart, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, cuando las comunidades indígenas del centro de México tuvieron un contacto cultural cercano con el mundo hispano (que incluía a los mestizos), el náhuatl del siglo XVI sufrió profundas transformaciones. No sólo se introdujeron palabras españolas, sino que también cambiaron la sintaxis y la gramática náhuatl.[42] Echeverría y Veytia sostenía que el resultado final de estos cambios lingüísticos fue que posteriormente los intérpretes indígenas, sin importar su condición social, se vieron imposibilitados de entender el náhuatl del siglo XVI y por tanto de leer las fuentes originales. Los autores que confiaron en traductores amerindios contemporáneos para leer documentos precolombinos y amerindios del siglo XVI estuvieron propensos a introducir deformaciones.[43]

El que Echeverría y Veytia sospechara tanto de los documentos indígenas de fines del periodo colonial no debe sorprendernos, porque cuando él escribió, el centro de México estaba inundado de documentos falsificados. Comenzando con la Conquista, los magistrados coloniales habían aceptado en los litigios documentos registrados con ideogramas, logogramas y pinturas, y las cortes habían contratado a intérpretes especializados para traducirlos. A menudo se presentaban demandas por los derechos dinásticos indígenas y por el control sobre las tierras comunales, así como denuncias sobre burócratas corruptos de la Corona y encomenderos explotadores, usando pinturas indígenas tradicionales, que luego eran glosadas por intérpretes y escribanos de la Audiencia. De hecho, un porcentaje sustancial de los códices mesoamericanos existentes son de dicha procedencia. Cuando finalmente tocó fondo el colapso demográfico amerindio

[42] Lockhart, cap. 7.

[43] Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", pp. 304-305, 319-320.

de los siglos XVI y XVII y las poblaciones indígenas comenzaron a crecer a mediados del XVIII, el número de disputas por las tierras en el centro de México se disparó. Con mayor presión sobre recursos escasos, los pueblos amerindios comenzaron a luchar para detener la pérdida de tierra a manos de los españoles y mestizos y se armaron con "títulos primordiales",[44] que recientemente han llamado la atención de los eruditos. Las comunidades mesoamericanas usaron títulos falsificados para identificar sus orígenes con la construcción de iglesias cristianas o visitas de los santos patronos, lo que reflejaba un profundo cambio en la conciencia histórica. Los notarios y escribanos amerindios locales falsificaron títulos con lo que imaginaron ser formas visuales y lenguajes del siglo XVI, al tiempo que le daban a las comunidades nuevas narraciones históricas.[45] Dichos esfuerzos por reproducir las formas del siglo XVI condujeron a anacronismos obvios. Sin embargo, las fábricas de títulos falsos se sofisticaron, envejeciendo deliberadamente el papel e introduciendo formas gramaticales antiguas del náhuatl clásico.[46]

"Los monumentos de donde las he sacado tienen toda aquella autoridad, solidez y recomendación que es posible en el asunto", declaró Echeverría y Veytia, citando los mecanismos que habían llevado a la distorsión de las fuentes primarias amerindias para desacreditar interpretaciones rivales. "Y son los mismos en que se han fundado los [muchos] autores nuestros y extranjeros en las noticias que han publicado desfiguradas y dislocadas por falta de explicación o cautela de aquellos nacionales de quienes las hubieron."[47] De esta manera, Echeverría y Veytia descartó todos los rela-

[44] Gibson, *Aztecs*, pp. 287-288.

[45] Lockhart, pp. 357-364; Florescano, pp. 110-120; Gruzinski, cap. 3; Haskett. Sobre los títulos primordiales en el contexto yucateco-maya, véase Restall, pp. 56-58.

[46] Lockhart, pp. 410-418; Wood.

[47] Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", p. 300.

tos europeos previos. Característico de su crítica de los relatos europeos previos y de las fuentes amerindias que procedían de fines del periodo colonial fue su estudio de Quetzalcóatl entre los olmecas.

La tesis de Echeverría y Veytia de que Quetzalcóatl era nada menos que santo Tomás apóstol, en una visita a México unos 60 años después de la muerte de Cristo, había sido directamente contradicha por historiadores como Antonio de Herrera y Tordesillas, quien identificó esta esquiva figura como un tolteca que había tenido gran influencia cerca del año 800 d.C. Torquemada, por otro lado, carecterizó a Quetzalcóatl como un sabio y como un villano, como un sacerdote piadoso y como un astuto mago. Por su parte, Herrera había usado etimologías erróneas para identificar a Quetzalcóatl como una deidad, el "dios del aire", y no como la figura histórica que realmente había sido. Echeverría y Veytia concluyó que Torquemada y Herrera habían sido engañados por informantes que eran ignorantes o deliberadamente engañosos.[48]

¿Cómo probar entonces que Quetzalcóatl fue en realidad santo Tomás? Una alternativa era usando fuentes coloniales indígenas que lo sugerían. De acuerdo con Echeverría y Veytia, era traicionero basarse en documentos indígenas escritos del periodo colonial para probar que santo Tomás había visitado Mesoamérica. Si bien citaba el testimonio de un puñado de clérigos que decían haber visto "libros" amerindios con los misterios de la fe pintados en ellos, Echeverría y Veytia trató de evitar dichas pruebas poco sólidas. Por tanto, se negó a introducir como su única prueba un manuscrito escrito en México en la década de 1670 por el jesuita Manuel Duarte, quien había interpretado un "mapa" amerindio, un gran lienzo de algodón del siglo XVI, que con toda probabilidad había sido dibujado en un pueblo de Oaxaca

[48] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 116-117.

como parte de un proceso de litigio de tierras, como una interpretación alegórica de la historia de la migración de santo Tomás a América. Según Duarte, el mapa no sólo describía a santo Tomás, sino también sus enseñanzas sobre la Creación, el Edén, el pecado original, la Crucifixión y la Resurrección. Duarte incluso logró identificar a la Virgen María entre el reparto de personajes que se extendían por la inmensa tela. Echeverría y Veytia consiguió una copia de este singular manuscrito (le fue dado como regalo junto con el mapa a Sigüenza y Góngora) mientras buscaba entre los papeles de la colección de Boturini. Incapaz de encontrar el mapa además de la interpretación de Duarte para revisar por sí mismo si era realmente antiguo o una invención amerindia posterior, Echeverría y Veytia decidió no hacerle mucho caso al manuscrito de Duarte. A pesar de que había una fuente escrita, Echeverría y Veytia no quiso usarla para probar que Quetzalcóatl había sido en realidad el apóstol. Sospechaba que el mapa era un documento colonial sin valor.[49]

Para determinar la verdadera identidad de Quetzalcóatl, Echeverría y Veytia privilegió la iconografía, la etimología y los artefactos culturales y materiales por sobre las fuentes literarias coloniales indígenas y europeas. Un análisis etimológico comparativo de los nombres de Tomás en hebreo y en náhuatl, decía Echeverría y Veytia, revelaba que santo Tomás y Quetzalcóatl eran la misma persona, pues ambos se referían a un "gemelo sabio".[50] Además, un graba-

[49] *Ibid.*, pp. 123-124. La copia que Echeverría y Veytia tenía del manuscrito de Duarte fue publicada, con documentos relacionados, por Nicolás León en *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, con el título "El apóstol santo Tomás en el Nuevo Mundo". Para la interpretación alegórica que hizo Duarte del mapa, véase Duarte, pp. 513-520. Para la identificación del mapa como un documento de un litigio donde se enfrentaban dos pueblos rivales en la Oaxaca colonial, véase José F. Ramírez, "Introducción", en Duarte, pp. 366-367.

[50] En su manuscrito inconcluso y sin corregir, Echeverría y Veytia derivó el nombre Tomás (del hebreo *t'om* = gemelo) del griego *didymos* (gemelo), creyendo erróneamente que esta palabra estaba en hebreo. Derivó

do en la supuesta tumba de santo Tomás descubierta por los portugueses en Mylapore, India, describía lo que parecía ser un quetzal, o "pavo real americano", como si los seguidores de santo Tomás en la India hubieran decidido conmemorarlo simbólicamente con el nombre amerindio que había adquirido en México. Pero la máxima prueba de la visita de santo Tomás, sostenía Echeverría y Veytia, se encontraba en los numerosos artefactos culturales y materiales que había dejado atrás, incluida una gran cantidad de instituciones religiosas mesoamericanas que de manera muy extraña se parecían a las cristianas; huellas de manos en piedras, y múltiples cruces antiguas que habían marcado el paisaje mesoamericano antes de la llegada de los europeos.[51]

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Acosado por interpretaciones espurias y documentos de procedencia sospechosa, Echeverría y Veytia confió en un grupo selecto de fuentes que él consideraba confiables; es decir, las historias escritas por historiadores amerindios del siglo XVI provenientes de las familias gobernantes que habían sido versadas en las lenguas y los manuscritos nativos. Esos historiadores estaban representados por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, cuyos escritos guiaron gran parte de la historia de Echeverría y Veytia. A pesar de que sus diversos relatos en español a menudo se contradecían entre sí,[52] Alva Ixtlilxóchitl había sometido sus hallazgos a la evaluación de consejos municipales amerindios, que habían respaldado colectivamente ante notarios su confiabilidad.[53]

Quetzalcóatl de *quetzal* (altamente estimado o venerado) + *coatl* (gemelo) en náhuatl.

[51] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 136-137; 119-134.

[52] *Ibid.*, vol. 1, pp. 25, 49, 114.

[53] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, pp. 285-287; 517-521; Echeverría y Veytia, "Discurso preliminar", p. 309; *id.*, *Historia antigua*, vol. 1, p. 77.

Poco se sabe sobre la evolución de los escritos de Alva Ixtlilxóchitl. Su perspectiva texcocana (acolhua) reivindica un prolongado linaje dinástico tolteca-chichimeca para los gobernantes de esta ciudad-Estado. Alva Ixtlilxóchitl fue un investigador extraordinariamente cuidadoso. Recopiló y conservó estudios de otros historiadores acolhuas del siglo XVI, como la *Relación de Texcoco* (1584) de Juan Bautista Pomar, y las cartas y el *Memorial (ca.* 1557) del gobernador de Texcoco, Hernando Pimentel, así como las obras de historiadores no acolhuas, tales como la *Historia de la conquista de México* (1548) de Tadeo de Niza de Santa María (tlaxcalteca).[54] Alva Ixtlilxóchitl también reunió relatos de diversas comunidades indígenas que a menudo se contradecían entre sí. Es posible que varias de las narraciones que dejó fueran meramente recopilaciones de los tantos relatos que trataba de conciliar.[55] Sea como fuera, al morir, Alva Ixtlilxóchitl dejó una narrativa histórica en español continua y expurgada de contradicciones que buscaba probar que todos los pueblos de México tenían raíces chichimeca-toltecas comunes.[56] La historia se movía teleológicamente, describiendo el ascenso de los acolhuas de Texcoco quienes, en el siglo XV, le dieron al mundo un rey filósofo como Nezahualcóyotl, uno de los gobernantes más notables que apa-

[54] Acerca de los escritos de Tadeo de Niza de Santa María y Hernando Pimentel, véase Gibson y Glass, pp. 353, 355-356. Acerca de las diversas fuentes estudiadas por Alva Ixtlilxóchitl, véase Edmundo O'Gorman, vol. 1, pp. 47-85. Otros analistas amerindios contemporáneos de Alva Ixtlilxóchitl tales como Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (chalca) también recopilaron documentos producidos por los nativos. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin copió y glosó las crónicas de Hernando Alvarado Tezozómoc (mexica) y de Gabriel de Ayala (texcocano). Chimalpahin Cuauhtlehuanit también estudió y glosó la crónica de López de Gómara y fue un lector cuidadoso de *Repertorio de los tiempos e historia natural de Nueva España* (1606) de Enrico Martínez. Sobre Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, véase Susan Schroeder, "Looking Back at the Conquest", pp. 81-94.

[55] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, pp. 408, 525.

[56] *Ibid.*, vol. 1, pp. 412-413.

reció en Mesoamérica.[57] Las *Relaciones* de Alva Ixtlilxóchitl constantemente describían a los gobernantes texcocanos como fieles aliados de los españoles, tachando de ilegítimos a los líderes texcocanos que apoyaban a los mexicas.[58] En realidad, Texcoco alcanzó el poder y la fama apenas en el siglo XV, luego de una larga subordinación bajo la égida de Coatlichan, una ciudad-Estado cuyos gobernantes, a diferencia de los texcocanos, podían reclamar legítimamente representar el linaje acolhua primigenio.[59] Como dijo Enrique Florescano, la historia de Alva Ixtlilxóchitl fue escrita desde la perspectiva de las familias gobernantes nativas quienes, en la gran confusión que siguió a la Conquista, justificaron sus derechos de tributo de los plebeyos amerindios creando relatos históricos para legitimarse.[60]

Típico de varias familias gobernantes amerindias de México, Texcoco y otras ciudades-Estado poderosas del centro de México, antes de la Colonia, que decidieron integrarse a los conquistadores europeos casándose con ellos, Alva Ixtlilxóchitl era culturalmente un criollo. No sólo fue el primero en retratar a Quetzalcóatl como un viejo sabio olmeca que se parecía a un apóstol cristiano, una idea que criollos del siglo XVII y XVIII como Echeverría y Veytia abrazaron, sino que también puede haber estado detrás del origen criollo del culto de Nuestra Señora de Guadalupe.[61]

[57] Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca.*

[58] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, pp. 450-517.

[59] Gibson, *Aztecs*, p. 17.

[60] Florescano, pp. 126-131. Florescano asume una perspectiva dura de los escritos de "mestizos" como Alva Ixtlilxóchitl; los presenta como imitadores de los modelos historiográficos europeos, incapaces de crear su propio discurso auténtico y que distorsionan deliberadamente la historiografía nativa tradicional (p. 130). Dichas opiniones refuerzan los discursos coloniales que Florescano trata de criticar al reificar las categorías distintas y bipolares de "indio" y "europeo". Sobre las tantas historias escritas por las élites nativas del siglo XVI, véanse Gruzinski, *Painting the Conquest*, cap. 3; Boone; Mundy.

[61] O'Gorman, vol. 1, p. 225. O'Gorman describe a Alva Ixtlilxóchitl reco-

Disfrutó de excelentes relaciones con la Iglesia seglar y dedicó uno de sus manuscritos inéditos al arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna (m. 1631), quien se refugió en Teotihuacan, un pueblo amerindio bajo la jurisdicción de la familia de Alva Ixtlilxóchitl, cuando huía de una turba en la ciudad de México en 1624.[62] Además, Bartolomé (floreció 1634-1641), hermano de Alva Ixtlilxóchitl, fue un culto párroco del siglo XVII que escribió varias obras doctrinales en náhuatl.[63] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl representó la moda entre las élites indígenas de adoptar nombres en español para distinguirse de los plebeyos amerindios en la nueva sociedad colonial.[64] Luego de ser nombrado gobernador de varios pueblos amerindios, a Alva Ixtlilxóchitl le dieron el cargo de intérprete en los tribunales de la Nueva España.[65] Sus estudios dejaron una huella perdurable en la historiografía colonial, que aún no ha sido evaluada del todo. Por ejemplo, el sesgo texcocano-acolhua de Alva Ixtlilxóchitl fue adoptado por Torquemada, a través de cuya obra llegó a dominar la historiografía colonial de la Nueva España.[66]

El segundo impacto duradero de Alva Ixtlilxóchitl pro-

pilando historias de los milagros de la imagen traída por los piadosos. También afirma que Alva Ixtlilxóchitl recopiló la obra náhuatl sobre el encuentro de Juan Diego y la Virgen sobre la cual se basó toda la narración patriótica criolla del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe. Sin embargo, Stafford Poole no está de acuerdo y le niega a Alva Ixtlilxóchitl participación en el surgimiento de la historia; véase Poole, pp. 85-87. Acerca de la conexión del culto de Nuestra Señora de Guadalupe y el patriotismo criollo, véanse Poole; Brading, *The First America*, cap. 16; Lafaye.

[62] O'Gorman, vol. 1, pp. 212-213.

[63] Schwaller. Sobre la cercanía entre las élites amerindias y la Iglesia en Cuzco, véase Burns, pp. 15-40, 88-90, 123-127, 149-152.

[64] Lockhart, cap. 4.

[65] Brading, *The First America*, p. 273. Sobre la práctica colonial de fines del siglo XVI de nombrar a los forasteros amerindios como tlatoanis (gobernantes) de las comunidades amerindias, véase Lockhart, pp. 33-35.

[66] O'Gorman afirma que en la relación entre Torquemada y Alva Ixtlilxóchitl fue el primero el que basó sus investigaciones en el segundo. Véase O'Gorman, vol. 1, p. 204.

vino de sus esfuerzos como coleccionista. Diego de Alva, hijo y heredero de Fernando al gobierno de Teotihuacan, donó la colección de Alva Ixtlilxóchitl a Sigüenza y Góngora a finales del siglo XVII, luego de que éste le ayudó a detener un desafío de los plebeyos de Teotihuacan que querían negarle a los "mestizos" de clase alta como Alva Ixtlilxóchitl el derecho de gobernar el pueblo.[67] Uno de los eruditos criollos más influyentes del periodo colonial, Sigüenza y Góngora usó los escritos de Alva Ixtlilxóchitl para correlacionar los calendarios amerindio y europeo mediante el estudio de los fenómenos astrológicos antiguos.[68] Cuando Sigüenza y Góngora murió, la colección de Alva Ixtlilxóchitl terminó en los archivos de los jesuitas. Partes de ella con el tiempo terminaron en las colecciones de Boturini y ahí estuvieron a la disposición de Echeverría y Veytia. Si bien éste sospechaba de los contradictorios relatos que había dejado Alva Ixtlilxóchitl, Echeverría y Veytia adoptó su perspectiva texcocana-acolhua, elaborando con detalle las hazañas de los gobernantes texcocanos. La historia incompleta de Echeverría y Veytia del México antiguo, por ejemplo, concluye con un elogio del rey filósofo Nezahualcóyotl.

En la práctica, Alva Ixtlilxóchitl y Echeverría y Veytia habitaron mundos culturales e historiográficos idénticos, y sus vidas desafían intentos de establecer distinciones radicales entre las poblaciones "indias" y "criollas" de Mesoamérica. Ambos gozaron de vínculos cercanos con el establecimiento criollo-clerical, ambos apoyaron la tesis de que santo Tomás apóstol había visitado México, ambos fueron promotores importantes del culto criollo de Nuestra Señora de Guadalupe y, por último, ambos consideraron que la historia mesoamericana tuvo una dinámica propia, aislada de la del Viejo Mundo.

[67] Schwaller, pp. 95, 101. Sigüenza también heredó la capellanía de Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl (Schwaller, p. 97).

[68] Leonard.

Junto con los escritos de Alva Ixtlilxóchitl, Echeverría y Veytia también usó las obras en náhuatl de otros historiadores amerindios del siglo XVI, incluidas las del tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo *(ca.* 1529-1599), cuyo relato de la llegada de los olmecas, xicalancas y zapotecas a la costa del Golfo repitió Echeverría y Veytia.[69] Por lo tanto, es perfectamente posible afirmar que Echeverría y Veytia trató de crear una sola narración que integrara las numerosas historias, a veces contradictorias, que ofrecían los historiadores amerindios de los siglos XVI y principios del XVII, tales como Alva Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo, Fernando Alvarado Tezozómoc (mexica) (floreció en 1598) y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (chalca).[70] La epistemología patriótica de Echeverría y Veytia consistió entonces en rescatar no sólo como fiables sino como fundamentales las obras de eruditos nobles amerindios del siglo XVI.

[69] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 107-111, 256; Moreno Bonett, p. 46. Sobre la literatura producida por muchos de esos analistas nahuas coloniales, véanse Lockhart, pp. 376-392; Florescano, pp. 120-131. Si bien las élites mayas de Yucatán no se adaptaron tan fácilmente como las del centro de México, sí emergió una historiografía indígena parecida a la de los criollos. Las obras del erudito maya de mediados del siglo XVI Gaspar Antonio Chi son un ejemplo. Sobre Chi, véanse Karttunen, pp. 84-114; Restall, pp. 144-148.

[70] Echeverría y Veytia también conoció los escritos del analista nahua de fines del siglo XVII Juan Buenaventura Zapata y Mendoza (tlaxcalteca) y usó sus anales para su historia de Puebla. Véase Echeverría y Veytia, *Historia de Puebla*, vol. 1, p. 35. Lord Kinsborough, un prominente editor británico del siglo XIX especializado en códices mesoamericanos y escritores indígenas del siglo XVI, se negó a publicar más de los 23 primeros capítulos introductorios del manuscrito incompleto de Echeverría y Veytia, alegando que el resto eran simples copias de obras de Alva Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Véase Moreno Bonett, p. 182. Sobre Muñoz Camargo, Alvarado Tezozómoc y Zapata y Mendoza, véase Gibson y Glass, pp. 326-327, 350-351, 378.

Giovanni Francesco Gemelli Careri

Echeverría y Veytia sostenía que el ojo inexperto no podía distinguir con facilidad entre las fuentes confiables y las falsas. Mediante un análisis de la manera en que él abordó un conjunto particular de documentos indígenas, esto es, las ruedas caléndricas, yo resumo sus técnicas críticas y muestro que en última instancia lo indujeron a elaborar una crítica epistemológica del valor del testimonio de los viajeros.

Entender los calendarios y las cronologías mesoamericanas se convirtió en una obsesión para Echeverría y Veytia, consumiendo gran parte de su investigación. Por supuesto, el descifrar los mecanismos de los calendarios mesoamericanos era una tarea con repercusiones importantes para la historia universal, incluida la posibilidad de resolver disputas intelectuales sobre la datación de acontecimientos cruciales en la historia bíblica. La incorporación de las fuentes indígenas a los modelos historiográficos europeos estructuradas de manera estrictamente cronológica también estaba a merced de la interpretación de los calendarios. Sea como fuere, una vez enfrentado con la multiplicidad de relatos contradictorios sobre la cronología mesoamericana, Echeverría y Veytia buscó resolver las contradicciones mediante el estudio de siete ruedas caléndricas que encontró en la colección incautada a Boturini. A partir del estudio meticuloso de estas ruedas, Echeverría y Veytia descartó todas las interpretaciones previas, incluida la de Boturini, y propuso su propio modelo.

Cuando Echeverría y Veytia escribió, había muchas interpretaciones opuestas del orden de los signos caléndricos de los años en el ciclo de 52 años (cuatro que se repetían 13 veces), de los meses en un ciclo anual (18 signos) y de los días en el ciclo de 365 días (20 signos, organizados en series "semanales" de 13). De acuerdo con Echeverría y Veytia, el origen de esta multiplicidad de versiones provenía del in-

tento europeo de transformar la presentación indígena circular de los calendarios a una serie lineal. Echeverría usó la rueda número cuatro de las siete de su colección para demostrarlo. El círculo exterior representaba un ciclo de 52 años, el equivalente nativo de un siglo europeo; el círculo interno describía un ciclo anual de 18 meses. Además de la posición de la cabeza de la serpiente que rodea la rueda, no había ninguna manera obvia de determinar el inicio y el fin de ninguno de los dos círculos.[71] Para determinar el orden de los signos en los calendarios, los europeos habían elegido signos en los círculos al azar, creando una desconcertante variedad de interpretaciones.

Echeverría y Veytia hizo uso de las ruedas, claramente de procedencia colonial, para desentrañar los misterios de los calendarios mesoamericanos. Usó la rueda número cinco, con sus glosas en español y pinturas con estilo europeo, para determinar el orden de los 18 meses. La rueda se movía en el sentido de las manecillas del reloj (lo que no había hecho ninguna rueda precolombina) de "Atemoztli" a cinco días "intercalados" usados para redondear el ciclo anual de 365 días (ubicado en la rueda en un décimo noveno espacio adicional que nunca había aparecido en ruedas precolombinas). Por cierto que Echeverría y Veytia no siguió el documento a ciegas. Un análisis razonado de la etimología de los nombres de los meses reveló que la rueda ofrecía el único orden correcto posible, dados los fenómenos agrícolas y climatológicos que representaban los nombres.[72]

Echeverría y Veytia usó las ruedas para desautorizar la *Ciclografía* de Boturini, una tesis que el italiano había esbozado por primera vez en la *Idea*. Boturini sostenía que cada siglo mesoamericano de 52 años comenzaba con un signo diferente (Pedernal, Casa, Conejo y Caña) dentro de un ciclo mayor de 208 años. Para Echeverría y Veytia, esto represen-

[71] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 33, 66-67, 70.
[72] *Ibid.*, vol. 1, pp. 46-77, y libro 1, cap. 6.

taba un caos intolerable en la interpretación de archivos cronológicos, y por lo tanto argumentó que los nativos siempre habían usado el mismo signo al comenzar un nuevo siglo. Las ruedas, decía, respaldaban su interpretación.

La serpiente que se muerde la cola en la rueda número cuatro simbolizaba la eterna continuidad de la serie de años en un "siglo" mesoamericano, decía Echeverría y Veytia.[73] Sin embargo, también indicaba que la tesis de Echeverría y Veytia de que "las eras solares" tanto como los siglos comenzaban con el signo de Pedernal (fuego) seguidos a continuación con el de Casa (tierra), Conejo (aire) y Caña (agua) estaba equivocada, pues la cabeza de la serpiente estaba sobre el elemento aire (Conejo), no sobre el fuego (Pedernal).[74] Echeverría y Veytia resolvió la aparente contradicción postulando que mexicas y toltecas tenían diferentes años iniciales: el calendario tolteca original comenzaba en Pedernal (fuego), pero el calendario mexica lo hacía en Conejo (agua), para conmemorar el año en que habían llegado al centro de México.[75] Echeverría y Veytia usó la rueda número uno para demostrar que las fechas de los acontecimientos históricos registrados en la sección superior de la rueda (que describen el rumbo hacia el sur de las migraciones de los mexicas) habrían sido diferentes si los nativos hubieran usado un símbolo de año inicial distinto cada ciclo de 52 años.[76]

Finalmente, Echeverría y Veytia usó la rueda número seis para oponerse al orden que Boturini le daba a la serie de días en un mes. El italiano sostenía que Cocodrilo (*cipactli*) era el día inicial de cada mes. Sin embargo, Echeverría y Veytia demostró que no había manera posible de determinar el signo con el que la rueda comenzaba, y que por lo tan-

[73] *Ibid.*, vol. 1, p. 36.
[74] *Ibid.*, vol. 1, pp. 30-31, 42.
[75] *Ibid.*, vol. 1, p. 39.
[76] Ibid., vol. 1, pp. 36-38.

to era el signo del año a fin de cuentas el que determinaba el signo inicial de la rueda del mes.

Echeverría y Veytia no siguió con los ojos cerrados las pruebas que le brindaban las ruedas; porque sabía que eran fuentes que habían sido creadas en el periodo colonial y que, por tanto, podrían ser falsas. A la larga, gran parte de su interpretación de los sistemas caléndricos mesoamericanos descansaba en pruebas indirectas; es decir, análisis etimológicos de nombres indígenas y en lecturas "internas" (lógicas) de la evidencia. Por ejemplo, decía que el signo inicial de los días del mes cambiaba de acuerdo con la naturaleza del signo inicial del año (Pedernal, Casa, Conejo, Caña) porque los nativos tenían una perspectiva jerárquica ascendente de los cuatro elementos.[77] Tal lectura crítica de las fuentes documentales lo obligó a confrontar una rueda publicada en el siglo xvii por el viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli Careri.

Gemelli Careri visitó México a fines del siglo xvii como parte de un viaje que también lo llevó a Siam, China y Japón. Al relato de sus viajes por Nueva España, le anexó una serie de ilustraciones de códices indígenas que el erudito criollo Sigüenza y Góngora le había dado. Es muy difícil saber si las interpretaciones de Gemelli Careri reflejan con precisión el conocimiento anticuario disponible en las colonias. Parece que distorsionó y también transmitió con exactitud la información. En todo caso, sirvió como conducto para transmitir al público europeo una tradición historiográfica criolla del siglo xvii que, comenzando con Torquemada, había descrito la historia de los mexicas como una suerte de versión satánica invertida de aquella de los israelitas. De acuerdo con esta tradición, aztecas y hebreos eran pueblos que habían migrado en busca de la Tierra Prometida. Sin embargo, los hebreos habían adorado al Dios verdadero, mientras que

[77] *Ibid.*, vol. 1, pp. 66-67.

los aztecas, dirigidos por Satanás, habían practicado el canibalismo ritual y copiado muchos de los rituales de la Iglesia católica. Gemelli Careri ofreció una copia de un mapa de las migraciones de las siete familias mexicas e introdujo un análisis cabalístico de los nombres de los 10 monarcas mexicas, desde "Acamapichtli" hasta "Quauhtimoc" (Cuauhtémoc) para demostrar que sus nombres sumaban 666, el número de la Bestia en el Apocalipsis. Introdujo también un mapa hidrográfico del valle del centro de México cuyos ríos y lagos semejaban la forma de la bestia, incluidos sus cuernos, vientre y garras. Obtuvo todos esos documentos en México. Pero incluso cuando Gemelli Careri parecía transmitir con precisión la tradición criolla de interpretar la historia azteca como inversión satánica de la historia bíblica, también introducía cambios en la interpretación de algunas ilustraciones que recibió de sabios coloniales. Por ejemplo, erróneamente dijo que una serie de pinturas de monarcas texcocanos, que había pertenecido a Alva Ixtlilxóchitl, eran retratos de gobernantes mexicas. Fue en este contexto de equivocaciones y parcial transmisión errónea que Echeverría y Veytia revisó meticulosamente la interpretación del viajero italiano de una rueda caléndrica.[78]

La rueda de Gemelli Careri contradecía explícitamente el orden que Echeverría y Veytia había dado a los 18 meses mexicanos. Boturini había aceptado la rueda caléndrica de Gemelli Careri, que incluía representaciones de las fases lunares, junto con los signos de los meses, pero había criticado gran parte de las interpretaciones de Gemelli Careri por ser ingenuas y engañosas. Al igual que Boturini, Echeverría y Veytia se negó a creer que Gemelli Careri hubiera transmitido con precisión las ideas de Sigüenza y Góngora sobre los calendarios mesoamericanos. La rueda lucía nú-

[78] Gemelli Careri, vol. 1, cap. 4 (descripción del mapa de migraciones), cap. 5 (análisis cabalístico de los nombres de los emperadores mexicas) y cap. 6 (análisis de la rueda caléndrica).

meros en el círculo interior que ordenaban los meses en el sentido de las manecillas del reloj comenzando con Tlacaxipehualixtli (o Cohuaílhuitl en las versiones tlaxcaltecas), no con Atemoztli, el mes inicial del año, según Echeverría y Veytia.[79] Éste descartó el orden y lo consideró falso, un invento colonial, y concluyó que Gemelli Careri había alterado las ideas de Sigüenza y Góngora siguiendo sin cuestionar las glosas introducidas al documento por escribanos ignorantes.[80]

Según Echeverría y Veytia, los errores de Gemelli Careri tenían que ver poco con sus defectos personales y todo con el de su estatus de viajero. Echeverría y Veytia usó a Gemelli Careri para resaltar las limitaciones epistemológicas de aquellos que hacían visitas pasajeras. El italiano —sostuvo— no comprendió las fuentes por su limitado conocimiento tanto del español como del náhuatl. Igualmente constituía un problema —pensaba— el hecho de que hubiera visitado México tan sólo durante un periodo breve.[81]

Echeverría y Veytia contribuyó al emergente discurso de la epistemología patriótica esbozado por primera vez por Eguiara y Eguren. Su actitud escéptica hacia las fuentes amerindias de los siglos XVII y XVIII contrasta mucho, sin embargo, con su aceptación incuestionable de la historiografía de los historiadores amerindios del siglo XVI, que culminó con los escritos de Alva Ixtlilxóchitl. Los anticuarios criollos del siglo XVIII se consideraban herederos de la tradición historiográfica inaugurada por los eruditos amerindios del siglo XVI. Eguiara y Eguren, y Echeverría y Veytia hicieron énfasis en el papel crucial que desempeñaron los intérpretes cultos familiarizados con los lenguajes y las tradiciones históricas de las poblaciones indígenas y destacaron las limitaciones epistemológicas de los observadores extranjeros.

[79] Echeverría y Veytia, *Historia antigua*, vol. 1, pp. 46, 48-49.
[80] *Ibid.*, vol. 1, pp. 71, 33.
[81] *Ibid.*, vol. 1, p. 79.

Sin embargo, esta epistemología patriótica de fines del siglo XVIII no fue exclusiva de los criollos. Las *Tardes americanas* de José Joaquín Granados y Gálvez, un franciscano de Málaga aspirante a obispo en la norteña diócesis de Sonora y Durango en la Nueva España, probó que este discurso fue adoptado, e incluso formulado, por peninsulares que abanderaron causas criollas.

José Joaquín Granados y Gálvez

La obra de José Joaquín Granados y Gálvez titulada *Tardes americanas: Gobierno gentil y católico... noticia de toda la historia indiana... desde la entrada de la gran nación tulteca... hasta los presentes tiempos* (1778) no ha llamado la atención de los investigadores principalmente porque no se la puede catalogar con facilidad. Su autor era pariente de José de Gálvez, ministro de Indias y el primer representante de las reformas borbónicas que quiso "reconquistar" el Nuevo Mundo de los criollos corruptos y de los jesuitas hambrientos de poder, a quien dedica el libro. Paradójicamente, sin embargo, *Tardes americanas* es una acérrima defensa de la mentalidad y la piedad criollas. En ella, Granados y Gálvez busca dos cosas contradictorias: por un lado, justificar el derecho de la Corona a recaudar impuestos y transformar la cultura clerical criolla y, por otro, criticar a los criollos como corruptos y a los indios como inherentemente estúpidos. Haciendo uso de temas característicos del criollismo patriótico, Granados y Gálvez pasa revista a los muchos personajes, vivos o muertos, cuya extraordinaria piedad religiosa fue causa de multitud de milagros. Describe el vasto mercado colonial de reliquias, incluidas la de las partes de cuerpos de varones y mujeres santas: uñas, dedos, narices y lóbulos de la oreja. Como parte de su defensa de la piedad criolla, Granados y Gálvez abanderó el derecho de los

criollos a afirmar que México había sido la cuna de Felipe de Jesús (1572-1597), martirizado en Japón junto con otros franciscanos y canonizado por la Iglesia. En el mismo sentido, destacó el significado patriótico del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe y exaltó la grandeza del pasado mesoamericano precolombino.

Es obvio que hay que realizar un estudio de esta figura paradójica. No obstante, mi intención es enfocarme en una variante de la epistemología patriótica criolla que se encuentra en *Tardes americanas*, texto que consta de dos secciones: una dedicada a la historia precolombina y otra al pasado colonial. Granados y Gálvez usó un diálogo ficticio entre un español y un indio para transmitir su complejo mensaje. Indio y español, por turnos, asumen posiciones escépticas mientras tratan de persuadirse el uno al otro. No es sorprendente que en el diálogo el español se declara en repetidas ocasiones incapaz de escribir la historia de América y sus pueblos, en gran medida por los múltiples relatos contradictorios que encontró o porque no puede entender e interpretar los manuscritos mesoamericanos.[82] El indio, en cambio, se presenta con conocimientos no sólo de los escritos de Alva Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y otros intérpretes nativos del siglo XVI de pinturas mesoamericanas, sino también de los libros antiguos mismos.[83] En el diálogo el indio representa la epistemología patriótica criolla y el español la del filósofo ilustrado europeo. Luego de enseñarle al español cómo interpretar las ruedas caléndricas y leer las escenas y fechas en los anales indígenas, el amerindio trata de convencer al español de que los documentos prueban la grandeza del pasado mesoamericano.

El indio presenta las civilizaciones mesoamericanas como más piadosas, políticamente sofisticadas y moralmente más estrictas que las de Roma y Grecia clásicas. Sin

[82] Granados y Gálvez, introducción (sin folio), pp. 4, 11-12, 23, 228.
[83] *Ibid.*, pp. 5-7, 108, 228-230.

embargo, el español responde escéptico a tales afirmaciones que en su opinión no son respaldadas por la evidencia, ni siquiera la de las ruinas mesoamericanas. De acuerdo con el español, las pocas y raquíticas ruinas de México prueban que las afirmaciones del indio eran exageraciones. La naturaleza perezosa, miserable e ignorante de los amerindios contemporáneos indica que la tesis de una grandiosidad amerindia pasada es meramente una invención idílica.[84] El indio, como es de esperarse en su calidad de representante del punto de vista criollo, arremete contra el escepticismo de la época y afirma que la falta de pruebas materiales no puede ser usada para negar la veracidad de una tradición histórica escrita.[85] A la técnica europea de usar al amerindio contemporáneo como evidencia de la incapacidad indígena innata, el indio, nuevamente, insiste en que el comportamiento de la gente de la plebe no puede usarse para juzgar la grandeza de ningún sistema de gobierno jerárquico del pasado. La decadencia del México indígena yace en la pérdida de sus élites. Una y otra vez, el indio censuraba el proceso por medio del cual fueron eliminadas las élites indígenas en el periodo colonial, particularmente mediante el debilitamiento o la práctica de abolición de los colegios amerindios del siglo XVI, donde había florecido alguna vez una cultura indocristiana latinizada.[86]

El indio confronta repetidamente al español escéptico con una escala doble de credibilidad, distinguiendo entre el conocimiento de los indios americanos de clase alta y el de la plebe. Por ejemplo, el español duda que los amerindios supieran bastante de geología y meteorología (incluido el conocimiento del funcionamiento de los volcanes, las aguas subterráneas, los terremotos, los truenos y los relámpagos). Al insistir en que sus antepasados igualaban a los griegos

[84] *Ibid.*, pp. 187-191, 197.
[85] *Ibid.*, pp. 191-192.
[86] *Ibid.*, pp. 124-129, 194-197.

clásicos en astronomía, matemáticas, retórica, música, teatro y otros campos del conocimiento, el indio contesta que lo que el español no alcanza a comprender es que la clase sacerdotal mesoamericana mantuvo oculta de las masas la mayor parte del conocimiento científico y religioso. Los europeos juzgan erróneamente a las civilizaciones antiguas echando mano del comportamiento supersticioso de los plebeyos amerindios contemporáneos.[87]

En el diálogo de Granados y Gálvez, la fe del indio en la credibilidad de las fuentes escritas de las élites amerindias a veces exige que el lector suspenda sus facultades críticas. El español, por ejemplo, cuestiona la credibilidad de las genealogías dinásticas presentadas por el amerindio. ¿Cómo se puede creer que los gobernantes hubieran vivido y gobernado durante 160 años, como alegaba el indio? El indio replica que el deterioro físico provocado por los múltiples cambios ocasionados por la colonización (cambios en la dieta, la pérdida de estatus, el alcoholismo, etc.) habían reducido considerablemente la vida de los amerindios de cientos de años a unas cuantas décadas.[88]

Las opiniones que pone en boca del indio muestran que para Granados y Gálvez no había una demarcación clara entre criollos y amerindios de clase alta. El indio, por ejemplo, le llama la atención a los criollos por no haberse inspirado en los gobernantes amerindios de la antigüedad, quienes eran versados en el arte de la política y el buen gobierno, y llama a los criollos a copiarlos, señalando que esos gobernantes eran en realidad los ancestros de los criollos.[89] El indio considera que la continuidad entre criollos y la clase dominante de Mesoamérica antigua no era sólo cultural,

[87] *Ibid.*, pp. 80-84.

[88] *Ibid.*, pp. 51-52, 73-75.

[89] *Ibid.*, pp. 229-230. Por cierto, ésta era una crítica bastante injusta, pues Sigüenza y Góngora, quien pensaba que los mexicas eran elegidos por Satanás, había alabado públicamente las virtudes políticas de los monarcas mexicas en 1680. Véase Sigüenza y Góngora.

sino también racial. En este punto, Granados y Gálvez no estaba solo. Doris Ladd ha mostrado que muchos grandes señores españoles y criollos en México presumían de su herencia mestiza. Los condes de Moctezuma, Javier y Guara, el duque de Granada en España y los señores con títulos nobiliarios de Nueva España, como los Aguayo, Álamo, Jaral, Miravalle, Salinas, Salvatierra, Santa Rosa, Santiago, Valle Oploca y Valle de Orizaba, afirmaban descender de gobernantes aztecas. El palacio familiar de los condes de Santiago (Calimaya), ubicado a tres calles del Zócalo de la ciudad de México, portaba como piedra angular una gran cabeza precolombina con la serpiente emplumada.[90] Las maniobras historiográficas que afirman continuidad cultural y racial entre la clase dominante de antes de la Colonia y las principales familias criollas contemporáneas le permitió a Granados y Gálvez presentar al indio, y no al español, como el defensor del orden colonial español. Si en algún punto reprende al español por la inútil brutalidad de la Conquista, el indio también elogia constantemente la justicia y prudencia de la Corona española en las colonias.[91]

Si bien parece que Granados y Gálvez tuvo acceso a la colección incompleta de Boturini, las páginas sobre historia mesoamericana en *Tardes americanas* son, de hecho, trilladas, resúmenes de la *Idea* de Boturini y de la *Monarchía indiana* de Torquemada. La única contribución original de Granados y Gálvez fue añadir unas cuantas páginas sobre la historia de los pueblos tarascos, que probablemente recopiló durante sus años de trabajo parroquial en la diócesis de Michoacán. Pero a pesar de su falta de originalidad, Granados y Gálvez, un obispo peninsular, a la larga ayudó a forjar

[90] Ladd, pp. 21, 235 (n. 28). Para las principales familias criollas de Cuzco que afirmaban tener antepasados incas, véanse Burns, pp. 162-170, y Lavallé. Le agradezco la referencia al palacio familiar de los condes de Santiago Calimaya a William Taylor, comunicación personal.

[91] Granados y Gálvez, pp. 256-258, 272, 368.

el discurso de la epistemología patriótica criolla. Junto con sus contemporáneos Echeverría y Veytia, y Eguiara y Eguren, cuestionó el valor epistemológico de los observadores extranjeros y defendió la credibilidad de las élites amerindias y criollas. Los tres eruditos sostenían que sólo los amerindios y los criollos cultos que hubieran tenido acceso a las antiguas interpretaciones sacerdotales de los viejos jeroglíficos mexicanos podían ser confiables. Los trabajos de Granados y Gálvez y la de Francisco Antonio de Lorenzana (1722-1804), arzobispo de México, son útiles recordatorios de que, en lugar de una ideología criolla, la epistemología patriótica era un discurso clerical, creado por intelectuales de la Iglesia tanto peninsulares como hispanoamericanos. Como quedará más claro adelante, Lorenzana movilizó los considerables recursos de su arzobispado para recopilar, estudiar e imprimir fuentes amerindias. Si bien nunca articuló sus propios principios epistemológicos de manera conceptual, en la práctica Lorenzana actuó de maneras muy parecidas a las que defendía Granados y Gálvez. En la siguiente sección, veremos cómo se desarrolló este discurso de la epistemología patriótica fuera de México en los estados papales.

Jesuitas criollos en el exilio

Cientos de jesuitas terminaron en el exilio en los estados papales después de que los Borbones los corrieron de todos los territorios españoles en 1767 por consejo de reformistas como José de Gálvez, pariente de Granados y Gálvez. La expulsión fue parte de un esfuerzo borbónico mayor por "reconquistar" las colonias reconfigurando el panorama geopolítico, económico y cultural de América. Las reformas buscaban frenar la libre presencia militar y económica de los rivales europeos, quienes a través del contrabando, la piratería, ataques y la colonización directa habían hecho a

un lado a España en el Nuevo Mundo. Las reformas también querían transformar los "reinos" relativamente autónomos de los criollos en colonias modernas, política y económicamente dependientes de la metrópolis. Por último, las reformas eran parte de una amplia tendencia europea mediante la cual los jóvenes Estados-nación querían reducir el poder transnacional y corporativo de las órdenes religiosas. Los jesuitas fueron de las primeras víctimas de esas nuevas políticas. Cientos de jesuitas criollos pronto se encontraron pobres y desterrados, lejos de sus terruños y familias. Fue en el contexto de estos apuros que muchos de ellos hallaron los escritos de Buffon, De Pauw, el abate Raynal y Robertson.[92]

El alcance y la profundidad de la reacción de los criollos jesuitas ante esos escritos de Europa del norte aún no han sido del todo entendidos. Desde que Antonello Gerbi describió la reacción de los jesuitas como parte de una más generalizada "disputa del Nuevo Mundo", los eruditos se han enfocado en cómo respondieron los jesuitas exiliados a las caracterizaciones europeas de la naturaleza y los pueblos del Nuevo Mundo. Pero, como hemos visto, los escritos de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson no sólo eran diatribas contra la América tropical, sino también propuestas metodológicas y epistemológicas. Además de escribir las historias naturales y civiles que negaban que América fuera húmeda y afeminada, los jesuitas también abordaron las metodologías de los europeos y ofrecieron críticas poderosas y convincentes del conocimiento europeo sobre el Nuevo Mundo. Para hacerlo, echaron mano del discurso de la epistemología patriótica antes esbozado. En esta sección, estudio los escritos de un puñado de jesuitas criollos que participaron en el debate.

[92] Morner.

Francisco Xavier Clavijero

Antes de su exilio, Francisco Clavijero, nacido en Veracruz de padre español y madre criolla, fue un líder de la reforma curricular en la provincia jesuita de México, que defendía la introducción de tipos de física experimental que no cuestionaban la metafísica aristotélica, base fundamental de la teología de la Reforma católica y la jurisprudencia natural escolástica.[93] Después de su publicación en italiano entre 1780 y 1781, la *Historia antigua de México* de Clavijero fue de inmediato traducida al inglés y al alemán y reseñada ampliamente en periódicos europeos. Tanta atención crítica de parte de sus contemporáneos se ha traducido también en atención crítica en la actualidad. Historiadores modernos como David Brading, Anthony Pagden, Charles Ronan, Benjamin Keen, Fernando Cervantes y Enrique Florescano han escrito sendas páginas para estudiar los escritos de Clavijero.[94] No obstante, es difícil entender por qué se volvió tan popular la historia de Clavijero pues, como ha dicho Ronan, el jesuita mexicano careció de originalidad e incluso fue engañoso. Al igual que Granados y Gálvez, Clavijero hizo afirmaciones engañosas en las que decía haber consultado textos mesoamericanos antiguos e historiadores indígenas del siglo XVI. El exilio limitó a Clavijero a las obras publicadas, incluidas las de Boturini, Eguiara y Eguren, Francisco Hernández, Samuel Purchas y, especialmente, Torquemada, cuya barroca *Monarchía indiana* (1615) Clavijero volvió a escribir en términos que el público europeo ilustrado del siglo XVIII pudiera entender.[95] Clavijero pudo haber estudiado los códices mesoamericanos inéditos almacenados en

[93] Ronan, cap. 1.

[94] Ronan; Brading, *The First America*, cap. 20; Pagden, *Spanish Imperialism*, cap. 4; Cervantes, epílogo; Florescano, pp. 190-192; Keen, pp. 292-300. Véase también Martínez.

[95] Ronan, pp. 187-189, 217-221.

las bibliotecas italianas, pero no lo hizo. El llamado Códice Cospi, un calendario ritual mesoamericano, por ejemplo, se encontraba en la biblioteca pública de Bolonia, donde vivía Clavijero, y el jesuita sólo lo consultó someramente. Queda claro que Clavijero no descubrió ninguna fuente primaria nueva, sino más bien produjo interpretaciones nuevas del pasado mesoamericano.

Brading y Cervantes han sostenido que Clavijero terminó con el dominio interpretativo franciscano de la historiografía criolla, que durante dos siglos había hecho del demonio el principal protagonista de la historia mesoamericana. Pagden ha dicho que la originalidad de Clavijero residió en su uso creativo del trabajo de Montesquieu. De acuerdo con Pagden, Clavijero quiso presentar las civilizaciones mesoamericanas como de gran antigüedad y creadas en total aislamiento, civilizaciones capaces de crear sistemas de escritura, estilos arquitectónicos, calendarios y monedas que, si bien eran diferentes de las del Viejo Mundo, eran igualmente complejas y valiosas.[96] Si bien todo esto es cierto, metodológicamente hablando, la historia antigua de Clavijero perteneció a la tradición de la epistemología patriótica.

La historia de Clavijero consiste en un prefacio historiográfico sobre fuentes primarias y secundarias, 10 libros sobre historia precolombina y la Conquista, y un volumen separado de "disertaciones". El libro 1 es un tratado sobre las fronteras del Imperio azteca, y la fauna y la flora que los europeos encontraron al llegar. El libro 2 analiza brevemente los ciclos de las civilizaciones en Mesoamérica, comenzando con los toltecas y los chichimecas encabezados por Xólotl y culminando con la migración de los mexicas hacia el sur. El libro 3 describe las complejas historias dinásticas del espacio disputado entre varias etnias del Valle de México después de la llegada de los mexicas, incluido el auge y la

[96] Véase la nota 94.

caída de los tepanecas de Azcapotzalco. El libro 4 está dedicado principalmente a los ancestros de Alva Ixtlilxóchitl, es decir, al surgimiento de los acolhuas de Texcoco bajo el liderazgo de los reyes filósofos Nezahualcóyotl y su hijo Nezahualpilli. El libro 5 describe la consolidación de los mexicas como el grupo étnico dominante bajo el liderazgo de Moctezuma Ilhuicamina (r. 1440-1469 en el Códice Mendoza), el noveno "rey" de los mexicas. Basándose en el estudio que Torquemada hizo de la religión mexica, el libro 6 es una larga descripción enciclopédica de los rituales, las deidades y las instituciones religiosas mexicas. De modo igualmente enciclopédico, el libro 7 cubre las dimensiones más seculares de la cultura mexica, es decir, los aspectos legales, políticos y económicos, la poesía, la retórica, los juegos, la música, el lenguaje, la escritura y los calendarios. Los libros 8, 9 y 10 abordan la Conquista y las diferentes batallas que culminaron con la caída de Tenochtitlan y la captura de Cuauhtémoc (r. 1520-1524), el último monarca mexica. El proyecto compuesto por varios volúmenes concluye con nueve "disertaciones", ensayos que pretenden corregir los errores de las historias de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson, que hacen uso del material ya cubierto en los volúmenes previos pero los reorganiza para fines temáticamente polémicos.

Tal estudio enciclopédico de la historia y la cultura mexica es notable porque se niega a especular. Mientras que la narración de Echeverría y Veytia comienza en 1797 a.C. con los chichimecas en Huehuetlapallan, la de Clavijero inicia cerca de 500 d.C. con los toltecas, prestando casi nula atención a los gigantes, olmecas y xicalancas que habían capturado la atención de Boturini y Echeverría y Veytia. La historia de Clavijero también carece de la referencia criolla típica a la visita de santo Tomás al Nuevo Mundo. Las investigaciones de Clavijero sobre la religión y la cultura mexicas caen bajo la rúbrica de la historia natural y carecen

de un esquema interpretativo más amplio. Es sólo en las "disertaciones" donde Clavijero presenta interpretaciones y busca darle significado a su material. Por ejemplo, la disertación sobre la religión mexicana argumenta que los mexicas eran más piadosos que los antiguos romanos y griegos. La disertación sobre los orígenes humanos en el Nuevo Mundo postula puentes terrestres hipotéticos con África para explicar cómo pudieron haber llegado a América la fauna y la flora tropical, y especula que su origen común puede haber sido posdiluviano, ya que los pueblos amerindios tan dispersos conservaban recuerdos históricos parecidos de grandes diluvios, personajes como Noé y largas migraciones. Clavijero razonaba que como los amerindios precolombinos no conocían la fundición del hierro y la domesticación de ganado, debían de haber llegado al Nuevo Mundo justo después del Diluvio. De haber dispuesto de esas tecnologías cuando abandonaron Asia central, las hubieran traído consigo, dada su obvia utilidad. Pero en cuanto a todas las reconstrucciones hipotéticas, Clavijero permaneció cauto, cuidándose de cualquier "sistema", o interpretación filosófica presuntuosa.

La constante negativa de Clavijero a especular fue parte de su gran crítica del método filosófico de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson. En las disertaciones, Clavijero demuestra las innumerables tensiones y contradicciones en que incurrieron esos autores del norte de Europa, a quienes, decía Clavijero, les había interesado más construir sistemas que catalogar los hechos. En sus primeros escritos y particularmente en su enfoque para reformar la filosofía en Nueva España, Clavijero ya había demostrado una predilección por el eclecticismo y empiricismo de Francis Bacon.[97] El

[97] BN-S, Ms 12467, Francisco Clavijero, "Vexamen 2. Banquete de la philosophía", pp. 33-72. Clavijero usa la analogía de un banquete para afirmar que el conocimiento debe extraerse libremente de diferentes "alacenas pues según [Sir Francis] Bacon ninguna alacena lo tiene todo". Por lo tan-

encuentro con el género de las historias filosóficas de América tan sólo profundizó su compromiso con una variante del baconianismo.

La historia de Clavijero revela sus concienzudos esfuerzos por establecer y clarificar los "hechos". Por ejemplo, dedicó un gran esfuerzo a determinar la apariencia arquitectónica original del Templo Mayor de Tenochtitlan. Cuando Clavijero comenzó a escribir su historia, existían dos tradiciones iconográficas para representar el templo. La primera fue introducida por Giovanni Battista Ramusio en Venecia en 1550 para acompañar el relato escrito del templo por el Conquistador Anónimo. La ilustración apareció 100 años después en la influyente obra de Kircher *Oedipus aegyptiacus*. La segunda tradición se basaba en una imagen de 1580 de un templo mesoamericano genérico hecha por el franciscano Diego Valadés (n. 1533) y que apareció en las compilaciones de relatos de viajes como las *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres* (Amsterdam, 1723-1728) de Bernard Picart y la *Histoire générale des voyages* (París, 1746-1761) de A. F. Prévost. La popularidad de esta tradición fue tal, que la ilustración incluso fue reproducida en la edición mexicana de 1770 de las *Cartas de relación* de Cortés por el arzobispo de México, Lorenzana. Con base en lecturas detalladas de los relatos de testigos oculares disponibles y cálculos cuidadosos, Clavijero rechazó en parte la primera tradición y por completo la segunda. Clavijero elaboró su propia reconstrucción hipotética y ofreció su ilustración del templo.[98]

Clavijero utilizó una lectura igualmente cuidadosa de las fuentes para reconstruir muchos otros aspectos de la sociedad precolombina mexica. Si bien no tuvo acceso a

to, Clavijero alienta a los estudiantes a aprender escolástica, atomismo, cartesianismo y newtonismo. Clavijero adoptó de Bacon un enfoque ecléctico de la filosofía natural, así como un disgusto por los sistemas.

[98] Clavijero, *Historia antigua*, libro 6, sec. 10 (pp. 159-162).

ninguno de los documentos de las colecciones de Sigüenza y Boturini, Clavijero sí lo tuvo a algunas fuentes indígenas publicadas. Por ejemplo, en el siglo XVII, Samuel Purchas y Melchisédec Thévenot habían editado una versión modificada del llamado Códice Mendoza, y Clavijero la consultó. Si bien Clavijero pensaba que la sección histórica del códice tenía muchas imprecisiones y reflejaba sólo una de las muchas versiones de las migraciones y las genealogías dinásticas mexicas (algo que Boturini ya había señalado), de todos modos usó secciones del códice para reconstruir las instituciones legales y educativas de los mexicas.[99] Sin embargo, más impresionante aún fue el uso que Clavijero le dio a otro códice indígena, la *Matrícula de tributos,* un catastro tributario del siglo XVI de procedencia parecida a la del Códice Mendoza. Publicado por Lorenzana en 1770, este texto logográfico e ideográfico mexica fue un avance muy grande en la historiografía europea sobre Mesoamérica, porque por primera vez un documento indígena fue impreso en su totalidad con sólo distorsiones relativamente menores (Lorenzana agregó querubines en un par de páginas). Clavijero hizo un uso extenso y creativo de esta fuente para cartografiar los límites geográficos del Imperio azteca. Para ello, primero interpretó el significado de los símbolos que representaban los nombres de poblados, una gran proeza, dado que la edición de Lorenzana no incluía muchas de las glosas alfabéticas en náhuatl que en el original interpretaban los símbolos logográficos originales. Descifrarlo con tanto cuidado le permitió a Clavijero reconstruir cartográficamente los límites del sistema político azteca, formular una historia natural del México precolombino y localizar los múltiples "reinos" étnicos que habían existido en el centro de México antes de la llegada de los europeos.[100]

[99] *Ibid.,* libro 7 (pp. 202-203, 206-207, 209-211). Véanse críticas al Códice Mendoza en *ibid.,* libro 3, n. 2; libro 4, nn., 5,12 y 13; y dis. 2 (pp. 448-453).

[100] *Ibid.,* libro 1 (pp. 1-6); dis. 7 (pp. 558-561).

El análisis creativo que Clavijero realizó de las fuentes europeas e indígenas publicadas disponibles se hizo con un agudo ojo crítico atento a las técnicas humanistas tradicionales de lectura. De manera constante privilegió los testigos oculares sobre los informes de segunda mano, incluso si el cronista era tan culto como José de Acosta. Por lo tanto, en los libros 8, 9 y 10, Clavijero descartó la narración de Antonio de Solís sobre la Conquista por ser una especulación tendenciosa de segunda mano, y privilegió las cartas del testigo Cortés a Carlos V.[101] En repetidas ocasiones se mostró escéptico sobre la precisión de los informes de Bernal Díaz del Castillo, en gran parte porque el soldado español había escrito sus memorias a una edad avanzada, años después de que sucedieran los acontecimientos. Clavijero también sopesaba las tendencias y motivaciones de los testigos. Desechó algunos informes de Díaz del Castillo sobre las batallas porque Díaz del Castillo le tenía rencor a Cortés, lo que teñía su narración.[102] En el mismo sentido, Clavijero le dio poco crédito a las descripciones etnográficas de Gonzalo Fernández de Oviedo al decir que Oviedo era un representante de los colonos y odiaba a los nativos.[103] Clavijero pensaba que la mayoría de los relatos españoles de testigos del siglo XVI eran confiables porque eran numerosos, no se contradecían entre sí y eran "públicos", es decir, estaban dirigidos a mecenas que no habrían tolerado mentiras o engaños. Por ejemplo, las cartas de Cortés eran confiables porque el emperador Carlos V, a quien iban dirigidas, habría castigado a Cortés de haber mentido.[104] Cuando no disponía de relatos de testigos presenciales, Clavijero privilegiaba el testimo-

[101] Véase, por ejemplo, *ibid.*, libro 9, n. 11 (p. 351) y n. 45 (p. 370).

[102] *Ibid.*, libro 8, n. 26 (p. 315).

[103] *Ibid.*, dis. 9, sec. 4 (p. 586).

[104] Los principios críticos de Clavijero se resumen en *ibid.*, libro 6, n. 24 (pp. 161-162); libro 8, n. 26 (p. 315) y n. 36 (p. 327); dis. 6, sec. 5 (pp. 537-542); dis. 7, sec. 2 (pp. 561-570).

nio de los cronistas que hubieran estado más cerca en tiempo al acontecimiento y que eran más ilustrados.[105]

Como lo hizo con los relatos de testigos, Clavijero sometió las narraciones de cronistas a rigurosos estándares críticos, particularmente a lecturas "internas", atentas a la lógica y coherencia de los textos. Su tratamiento de Torquemada es típico del enfoque de Clavijero hacia las fuentes históricas. En menos de dos páginas dedicadas a una descripción de la caída de los toltecas y la llegada de los chichimecas al centro de México, por ejemplo, Clavijero encontró cuando menos cinco contradicciones o errores graves en la narración de Torquemada. Habiendo hallado en los anales toltecas una figura parecida a un monstruo que abrazaba a un grupo de bailarines toltecas, Torquemada concluyó que el diablo era responsable de la ruina de los toltecas. Clavijero argumentó que la figura era simplemente una alegoría de las hambrunas y epidemias que habían destruido a los toltecas. Torquemada presentaba a los invasores chichimecas encabezados por Xólotl como habitantes de cuevas, pero también ofrecía una descripción de la "ciudad" chichimeca de Amaquemecan. Clavijero se centró en la imposibilidad lógica de presentar a los chichimecas a la vez como gente urbana y como nómadas cavernícolas. Torquemada argumentó que la palabra "chichimeca" provenía de *techichimani*, una criatura que chupa la sangre de los animales. Clavijero consideró que esta etimología no tenía justificación alguna y afirmó que la palabra provenía del lugar de origen del grupo: Chichiman. Torquemada sostenía que un millón de chichimecas habían constituido el ejército invasor de Xólotl. Dicha cifra, decía Clavijero, era no sólo absurda desde la perspectiva de la logística involucrada, sino también imposible dada la cantidad de tierra que se habría necesitado para mantener a un millón de cazadores chichimecas que deam-

[105] Véase, por ejemplo, *ibid.*, libro 9, n. 17 (p. 356).

bulaban. Finalmente, Torquemada afirmaba que los chichimecas habían llegado 11 años después de la caída de Tollan. Clavijero sostenía que esta cronología era absurda y que cuando menos debería haber transcurrido un siglo, porque los chichimecas sólo encontraron ruinas cuando llegaron por primera vez a las tierras que anteriormente dominaban los toltecas.[106] Página tras página, Clavijero hizo explícitas las inconsistencias y contradicciones de Torquemada, y lo encontró crédulo.[107]

Queda claro que Clavijero era un lector tan perspicaz como De Pauw. Al igual que los autores de Europa del norte cuyos relatos estaban refutando, los epistemólogos patrióticos como Clavijero también trazaron una clara distinción entre formas "internas" y "externas" de evidencia. Clavijero descartó a Torquemada en gran medida usando la nueva estrategia europea de la lectura que De Pauw había ayudado a popularizar.

Clavijero extendió su rigor crítico al análisis de las fuentes indígenas. Él decía que los registros precolombinos eran confiables porque eran abundantes. Los amerindios habían conocido muchos sistemas para llevar registros, incluidos los jeroglíficos y dispositivos como los quipus, así como canciones y discursos. Las fuentes también eran confiables porque los gobernantes amerindios habían instituido leyes para castigar a los escribanos que mentían.[108] Clavijero a menudo validaba relatos preternaturales en las fuentes, tales como la resurrección de una princesa amerindia y las señales y visiones que anunciaron la llegada de los españoles.[109] Sin embargo, estuvo dispuesto a encontrar prejuicios y contradicciones en las fuentes indígenas de la Conquis-

[106] *Ibid.*, libro 2, pp. 52-53; véase también dis. 2, sec. 1 (p. 444).

[107] *Ibid.*, Prólogo, p. xxx; libro 2, n. 18 (p. 56); libro 3, n. 4 (p. 83); y dis. 2, *passim*.

[108] *Ibid.*, Prólogo, pp. xxxiii-xxxiv; libro 7, sec. 19 (p. 221), sec. 47 (pp. 247-248), sec. 49 (pp. 250-251).

[109] *Ibid.*, libro 5, sec. 10-12 (pp. 137-141).

ta.[110] Por ejemplo, criticó a Boturini no sólo por su amor a especulaciones filosóficas, sino también por su disposición a creer todos los relatos amerindios.[111] Por la misma razón, criticó a Torquemada e incluso a Acosta (a quien Clavijero respetaba mucho).[112] Clavijero estaba consciente de que los relatos históricos indígenas representaban intereses étnicos particulares y los diferentes grupos indígenas habían manipulado los hechos del pasado para acomodar sus intereses políticos .[113]

Aunque Clavijero las sometió a ciertos juicios críticos, juzgó las fuentes precolombinas y del siglo XVI como fiables. En cambio, cuando se trató de interpretaciones de fuentes indígenas del periodo colonial maduro, Clavijero las descartó totalmente. Su manejo de la *Matrícula de tributos*, el códice que Lorenzana hizo público en 1770, es característico de su actitud. Clavijero desechó sumariamente la interpretación de la *Matrícula* en las glosas españolas, la cual atribuía a los ayudantes del arzobispo, o alguien "ignorante de las antigüedades y de la lengua mexicana [náhuatl]". Para Clavijero, el peligro de fuentes como la *Matrícula* radicaba en el hecho de que el prestigio y la posición social del editor, el arzobispo de México, validaban interpretaciones falsas.[114] Lorenzana dijo que tres intérpretes amerindios lo habían ayudado: Carlos de Tapia Zenteno, párroco y profesor de náhuatl de la Universidad de México y del seminario de la catedral, quien fue el autor de las gramáticas náhuatl y huasteca, *Arte novissima de la lengua Mexicana* (1753) y *Noticia de la lengua Huasteca* (1767); Domingo Joseph de la Mota, también párroco y noble nahua, autor de *Mes Fructuoso* (1755); y Luis de Neve y Molina, titular de la cátedra de otomí en el

[110] *Ibid.*, libro 13, n. 32 (p. 324); libro 9, n. 19 (p. 356).

[111] *Ibid.*, Prólogo, p. xxiii; libro 6, sec. 1 (p. 149) y sec. 27 (p. 180); libro 2, n. 9 (p. 51).

[112] *Ibid.*, dis. 2, sec. 1 (p. 444); dis. 1, sec. 2 (p. 431).

[113] *Ibid.*, dis. 2, sec. 1. (pp. 446-447).

[114] *Ibid.*, Prólogo, p. xxxvii; libro 7, n. 6 (p. 215).

seminario de la catedral y autor de la gramática-diccionario de otomí *Reglas de la orthografía, diccionario, y arte de la idioma Othomí* (1767).[115] Sin embargo, ante la ausencia de una introducción explicativa de parte de Lorenzana, no queda claro el papel que estos intérpretes desempeñaron en su edición de la *Matrícula* (quienes también parecen haber ayudado a Lorenzana a aclarar términos indígenas para su edición de las *Cartas de relación* de Cortés), y especialmente si fueron responsables de la extraña omisión de muchas de las glosas alfabéticas en náhuatl. Lorenzana también mantuvo todas las glosas originales en español equivocadas, que tradujeron mal los ideogramas originales de cantidades en el censo tributario.[116] Cualquiera que haya sido la causa de las fallas, eruditos posteriores como Clavijero, que conocían bien las convenciones logográficas e ideográficas de los nahuas, concluyeron que Lorenzana había sido engañado por sus intérpretes amerindios. Si bien Clavijero no abundó en las razones por las que los intérpretes nahuas no comprendieron tanto los ideogramas como las glosas en náhuatl, comentaristas posteriores atribuyeron la falla a los cambios sufridos por el náhuatl clásico durante el periodo colonial. Los cambios lingüísticos habían provocado que los intérpretes amerindios de finales del periodo colonial no pudieran entender el idioma original de sus antepasados. Clavijero vio con escepticismo los documentos indígenas de fines de la Colonia y aconsejó a los futuros historiadores a ser "precavidos" al usar información de "la pintura moderna". Arremetió contra Boturini por haberle dado crédito a fuentes proporcionadas por amerindios modernos, ignorantes y crédulos que eran "comunes en el vulgo de la Nueva España".[117]

Considerando que la mayor parte de "las antiguas e

[115] Lorenzana, p. 176.

[116] Consulté la edición moderna, *Matrícula de tributos*.

[117] Clavijero, *Historia antigua*, libro 2, sec. 2 (p. 51) y n. 9 (p. 51).

ilustres casas [indígenas]" se han visto obligadas a vivir en condiciones miserables y a degradarse al nivel de la "ínfime plebe",[118] Clavijero —igual que Echeverría y Veytia, Eguiara y Eguren, y Granados y Gálvez— tenía razones para desconfiar de las fuentes de fines del periodo colonial. Pese a la campaña de Ramón Diosdado Caballero por detener la publicación de la historia de Clavijero en España por considerarla antiespañola, Clavijero no criticó al régimen colonial español como tal. Si bien denunció los crímenes de los conquistadores, sostuvo que habían sido cometidos por individuos, y que España debía ser juzgada más bien por el comportamiento de sus representantes públicos, es decir, los oficiales de la Corona, quienes en realidad habían intervenido para poner freno a los excesos de los conquistadores.[119] Para Clavijero, el principal error del sistema colonial radicaba en las políticas que habían empobrecido a las élites indígenas.[120]

Al igual que Granados y Gálvez, Clavijero planteó una continuidad racial entre las élites amerindias precolombinas y las familias criollas dirigentes contemporáneas y lamentó que este tipo de mestizaje hubiera sido tan limitado. Sus ilustraciones de los árboles genealógicos de los reyes indígenas mexicanos y de los conquistadores españoles buscaron transmitir gráficamente el mensaje de las continuidades cultural y racial entre las élites precolombinas y criollas de la Colonia. Es desde esta perspectiva de la creciente erosión de las jerarquías sociales indígenas que podemos entender por qué Clavijero consideró que las historias proporcionadas por los amerindios en la época colonial, al igual que el testimonio de la mayoría de plebeyos, no tenían valor ni eran confiables.

Clavijero no sólo puso en duda el testimonio de los ple-

[118] *Ibid.*, libro 7, sec. 13 (p. 213) y n. 3 (p. 213).
[119] *Ibid.*, dis. 5, sec. 1 (p. 509).
[120] *Ibid.*, libro 10, sec. 33 (p. 418); dis. 5, sec. 2 (pp. 518-519).

beyos amerindios, sino que también fue profundamente escéptico de los escritos de extranjeros y viajeros que, decía, salpicaban sus libros con fábulas para deslumbrar y entretener a su público y generalizaban a partir de observaciones aisladas.[121] Clavijero encontró que sólo el testimonio de dos autores extranjeros era valioso: el de Gemelli Careri y el de Boturini.[122] Para Clavijero, el principal problema de los observadores extranjeros era su conocimiento limitado de las lenguas indígenas. Así, por ejemplo, el cálculo equivocado que Buffon hizo del número de especies en el Nuevo Mundo fue el resultado de su ignorancia de las taxonomías indoamericanas. Si Buffon hubiera conocido el náhuatl y, mejor aún, si hubiera residido en México, por ejemplo, se hubiera percatado de que animales que clasificó como pertenecientes a una misma especie eran en realidad muchas diferentes. Con base en simplistas analogías típicas de filósofos de cafetín, Buffon leyó las obras de Francisco Hernández, el naturalista del siglo XVI enviado por Felipe II a recopilar una historia natural de América, y redujo el número de especies de cuadrúpedos en México. A diferencia de Buffon, sin embargo, Hernández había pasado muchos años en México y había usado las categorías taxonómicas que los nativos mismos le habían aconsejado.[123]

De la misma manera, Clavijero decía que el desconocimiento de las lenguas nativas era responsable de la mayoría de errores que autores extranjeros como De Pauw, Kircher y Purchas habían cometido acerca de la escritura mexicana. A las afirmaciones de éstos de que los documentos mexicas eran meramente pictográficos e infantiles, Clavijero contrapuso los puntos de vista de Valadés, Sahagún, Torquemada y Acosta, quienes habían vivido en América. Concluyó que

[121] *Ibid.*, dis. 5, sec. 1 (p. 508).

[122] *Ibid.*, Prólogo, pp. xxxii-xxxiii.

[123] *Ibid.*, dis. 4, sec. 1 (pp. 477-479) y n. 66 (p. 500). Sobre el mismo tema, véase dis. 5, sec. 1 (p. 506).

sólo el testimonio de los clérigos franciscanos y jesuitas era confiable, porque conocían bien el idioma nativo y habían tenido en sus manos muchos más códices que los pocos a los que habían tenido acceso De Pauw, Purchas y Kircher, ignorantes de la lengua.[124]

Según Clavijero, las limitaciones lingüísticas también hicieron de las suyas con aquellos extranjeros que sin ser filósofos de cafetín decidieron visitar el Nuevo Mundo por una corta temporada. Por ejemplo, Clavijero consideraba que, a pesar de todo el prestigio de C. M. de La Condamine como viajero científico, no era un testigo confiable, pues no había pasado el tiempo suficiente en las Indias y, peor aún, carecía de un conocimiento básico del quechua. Durante su viaje a los Andes, La Condamine, al igual que muchos viajeros, había dependido de los intérpretes, y esto lo había llevado a cometer tergiversaciones.[125] Largos periodos de residencia en América y el contacto cercano con los nativos mediante el dominio de su idioma eran para Clavijero los prerrequisitos para escribir sobre el Nuevo Mundo.

La crítica de Clavijero acerca de la fiabilidad de viajeros y filósofos de cafetín también se extendía a muchos criollos. Clavijero no podía negar que muchos criollos concordaban con la opinión de De Pauw de que los indios eran degenerados, brutos afeminados. El lugar de origen, por sí mismo, no garantizaba la confiabilidad del testimonio de nadie. Cuando se trataba de evaluar la credibilidad de los testimonios etnográficos, Clavijero sostenía que los informes de cualquier clérigo culto eran mucho más valiosos que los de colonos ambiciosos y explotadores.[126] Consciente de que sus ideas estaban pasadas de moda, Clavijero le dio deliberadamente mayor crédito al testimonio de los clérigos que

[124] *Ibid.*, dis. 6, sec. 4 (p. 531).
[125] *Ibid.*, dis. 5, sec. 2 (p. 521); dis. 6, sec. 6 (p. 545).
[126] *Ibid.*, dis. 5, sec. 2 (pp. 512-513).

al de los laicos. Hombres espirituales y cultos, desinteresados, los misioneros ofrecían un testimonio serio y fiable acerca de las sociedades indígenas.[127]

Las claves maestras de la epistemología patriótica clerical-criolla se revelan en la manera en que Clavijero formuló y validó el conocimiento histórico. Al desarrollar muchos de los tropos que Eguiara y Eguren, Echeverría y Veytia, y Granados y Gálvez habían formulado en un principio, Clavijero privilegió ciertos testimonios y excluyó otros, rechazando las pruebas ofrecidas por extranjeros, viajeros, colonos ambiciosos y plebeyos indígenas por ser poco confiables, pero tratando a los testimonios de los nobles nativos de principios de la Colonia y de los clérigos cultos con el mayor de los respetos. Este patrón se repitió en las obras de otros jesuitas en el exilio. La historia de Juan de Velasco sobre el reino de Quito no es la excepción.

Juan de Velasco

Al igual que Clavijero, Juan de Velasco, nacido en Quito, buscó reformar los modelos de enseñanza jesuita de acuerdo con los nuevos avances en la filosofía experimental. Mientras se preparaba para su ordenación, Velasco concibió el proyecto de escribir una historia natural del territorio dentro de la jurisdicción de la Audiencia de Quito, la tierra que a los criollos les gustaba llamar "reino" de Quito. Exiliado en Faenza, sus superiores le pidieron a Velasco concluir la historia, pero éste enfermó. Sólo después de que jesuitas criollos como Clavijero publicaron historias de sus terruños, y de que la Corona española ofreció pensiones a los eruditos exiliados para que redactaran obras en defensa del maltrecho honor de España, Velasco finalmente comple-

[127] *Ibid.*, dis. 7, sec. 2 (pp. 567-568).

tó su historia. Si bien la historia de Velasco fue muy bien recibida por la Real Academia de Historia de Madrid, permaneció inédita hasta mediados del siglo xix.[128]

Velasco se inspiró en la historia de Clavijero. El primer volumen, entregado en 1788 al ministro español Antonio Porlier, fue una recopilación de ensayos polémicos en contra de Buffon, De Pauw, Robertson y Raynal, y una historia natural de Quito compuesta principalmente por un catálogo de términos quechuas de la fauna y la flora locales. El segundo volumen consistía en una historia del Quito precolombino y de la Conquista española. Velasco se apartó del énfasis precolombino de la obra de Clavijero y en 1789 introdujo un tercer volumen con una historia de los acontecimientos coloniales hasta 1767, el año de la expulsión de los jesuitas. Al igual que Clavijero, Velasco presentó su historia como una lectura mesurada y crítica tanto de fuentes documentales indígenas como de españolas. Velasco descubrió que los relatos existentes de los acontecimientos que llevaron a la conquista de Perú eran contradictorios. Por lo tanto, trató de presentar una síntesis que sopesase los testimonios opuestos y evaluase la credibilidad de relatos rivales.[129] También puso atención al periodo precolombino, donde buscó encontrar un término medio entre muchas versiones opuestas.

Para Velasco la tarea fue más difícil que para Clavijero. El desarrollo de la historiografía del Quito precolombino se encontraba muy por debajo del de México. Los españoles no habían encontrado en Quito logogramas ni pictogramas. Además, la perspectiva europea de la historia de los pueblos andinos se había concentrado demasiado en el pasado inca; es decir, en las obras de las élites de Cuzco para detrimento del conocimiento de provincias como Quito. Sin embargo, Velasco afirmaba que los pueblos del norte de los Andes ha-

[128] Véase Jorge Salvador Lara, "Semblanza del padre Juan de Velasco, historiador del Reino de Quito", en Velasco, vol. 1, pp. 475-501.

[129] Velasco, vol. 2, pp. 443-444 (5.13.1-2).

bían inventado quipus parecidos a los de los incas, y que parte de su pasado y de sus genealogías dinásticas habían sido conservadas en narrativas confiables. Basándose en los manuscritos de los clérigos españoles y los nobles amerindios coloniales, Velasco quiso brindarle a Quito una historia tan venerable y larga como la del México antiguo.[130] Decía que Quito había presenciado cuatro periodos históricos muy definidos, cada uno de los cuales había sido interrumpido por la llegada de un invasor. El antiguo reino de Quito, dirigido por los primitivos quitus, había sido derrocado por los cara-shyris quienes, después de desembarcar en la costa del Pacífico, habían conquistado el altiplano alrededor del año 980 d.C. Los cara-shyris, más avanzados (que en todos y cada uno de los sentidos parecían copias menores de los incas), prepararon el terreno para la llegada inca. Los cara-shyris se rindieron ante los incas en 1487 d.C., pero no sin crear primero una alianza de sangre con los invasores, inaugurando así la tercera era del reino de Quito. La cuarta y última era, la de la Conquista, comenzó con la captura de Atahualpa en 1532 por parte de los españoles. Velasco afirmaba que el volumen de documentos disponibles —y, por lo tanto, la credibilidad de los testimonios— para cada una de las cuatro edades era inversamente proporcional a su longitud histórica: la primera etapa, la más larga, de los pueblos originales de Quito estaba envuelta en una espesa niebla de fábulas y mitos; la segunda, de los cara-shyris, también era confusa aunque había sido parcialmente registrada en "escritos"; la tercera, de los incas, era más conocida porque la documentación había sido mejor conservada; por último, la cuarta, de la Conquista, era de todas la que contaba con documentación más voluminosa.[131] No es de sorprenderse que Velasco dedicase sólo

[130] Acerca de esos manuscritos, véase *ibid.*, vol. 2, p. 116 (1.5.15). Ahora están perdidos.

[131] *Ibid.*, p. 2, introducción (sin folio); vol. 2, pp.81-82 (1.1); vol. 2, p. 91

unas cuantas páginas al antiguo Quito, dos capítulos a los cara-shyris, un libro a los incas y casi un volumen para narrar la Conquista de Perú y las subsiguientes guerras civiles entre facciones españolas enfrentadas.

Pese a que la forma en que dividió su historia asumía implícitamente que la la fiabilidad de los testimonios evolucionaba conforme evolucionaban los sistemas de escritura, Velasco no compartía las visiones epistemológicas de los historiadores filosóficos del norte de Europa. Para él la fiabilidad era también función tanto del vivir en las Indias como de ser clérigo. Velasco criticó duramente a los extranjeros como Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson por haber negado que los testigos oculares fueran veraces, así como por sospechar del testimonio de los religiosos. Él se consideraba moderado, dispuesto a aceptar incluso las caracterizaciones negativas de algunos de los animales de América hechas por los críticos de Europa del norte acerca del continente.[132] Sin embargo, pese a su moderación, Velasco reprobó a los historiadores filosóficos por su amor a los sistemas, que los cegaba inclusive a la evidencia empírica, por su tendencia a generalizar a partir de hechos aislados, y por su audacia para emitir juicios sobre un continente que nunca habían visitado.[133] Al igual que Clavijero, Velasco incluyó en su historia varios ensayos en los que criticaba los errores y las contradicciones de los relatos europeos supuestamente científicos sobre América.

Haciendo uso de ideas de John Locke, entre otros, que sostenían que lo que eran "maravillas" para un observador extranjero eran objetos comunes para un observador local, Velasco reunió un catálogo de fenómenos naturales típicos

(1.2.8) (sobre la escritura de los cara-shyris); vol. 2, p. 92 (1.2.11) (sobre las cronologías contradictorias y opuestas de los cara).

[132] *Ibid.*, vol. 1, p. 195 (3.4.1); vol. 1, p. 209 (3.5.12); vol. 1, p. 183 (3.3.1-22); vol. 1, p. 181 (3.2.6-16); vol. 1, pp. 216-217 (3.6.1).

[133] *Ibid.*, vol. 1, p. 57 (1.1.10); vol. 1, pp. 171-172 (3.1.5); vol. 1, p. 256 (4.intro. 2); vol. 1, p. 314 (4.8.1).

del reino de Quito que a los ojos de los europeos podrían haberse interpretado como fábulas.[134] La historia natural de Velasco buscaba poner a prueba el exagerado escepticismo de los europeos, que él consideraba la máscara de un provincialismo intolerante.[135] Es desde esta perspectiva que necesitamos entender un aspecto de la historia natural de Velasco, ausente en la de Clavijero, que ha intrigado a observadores posteriores: la aparente contradicción entre la retórica ilustrada de Velasco y su "credulidad", es decir, su constante referencia a maravillas y monstruosidades.[136]

Para Velasco, así como para Clavijero, las limitaciones epistemológicas de los extranjeros provenían de su falta de conocimiento de las lenguas amerindias. Velasco ofreció taxonomías quechuas para catalogar la flora y la fauna de Quito usando las mismas suposiciones que habían llevado a Clavijero a introducir taxonomías nahuas para México, esto es, mostrar que eran las deficiencias lingüísticas de los naturalistas europeos las que los habían llevado a concluir que existían menos especies en el Nuevo Mundo. A pesar de toda su cacareada formación filosófica y sus instrumentos experimentales, viajeros como La Condamine y Antonio de Ulloa, decía Velasco, fueron a fin de cuentas testigos poco confiables.[137] Según Velasco, visitas breves y la ignorancia lingüística (a pesar de que La Condamine y Ulloa habían permanecido unos 10 años en los Andes) hacían que los viajeros extranjeros dependieran de intérpretes. La Condamine, quien no hablaba quechua, no se había percatado de

[134] Sobre este aspecto de la epistemología moderna temprana, véase Locke 4.15.4. Véase también Daston y Park, p. 250.

[135] Velasco, vol. 1, p. 158 (2.8).

[136] *Ibid.*, vol. 1, pp. 158-162 (2.8); vol. 1, pp. 163-167 (2.9); vol. 1, pp. 222-224 (3.6.2); vol. 1, pp. 230-232 (3.7.2); vol. 1, pp. 209-212 (3.5.4); vol. 1, pp. 191-192 (3.3.7); vol. 1, pp. 252-255 (3.9).

[137] *Ibid.*, vol. 1, p. 74 (1.3.8); vol. 1, p. 212 (3.5.17); vol. 1, p. 434 (Catálogo).

que los nativos se comportaban como actores, ajustando su conducta de acuerdo con las expectativas que él tenía de ellos. No era de sorprenderse, entonces, que La Condamine concluyera que los amerindios eran estúpidos por naturaleza. Velasco, quien había sido criado por nodrizas amerindias cuando La Condamine visitó Quito, recordaba que los amerindios bromeaban entre ellos cada vez que engañaban al francés. De hecho, los amerindios pensaban que La Condamine era el ingenuo y el estúpido.[138] Según Velasco, la ignorancia que La Condamine tenía del idioma lo hacía presa fácil de la manipulación, despojándolo de herramientas críticas para evaluar la credibilidad de sus informantes.

Velasco fue un seguidor de la epistemología de José de Acosta, el jesuita del siglo XVI que, a diferencia de todos los otros que habían escrito anteriormente sobre el Nuevo Mundo, no sólo era erudito y letrado sino que conocía personalmente el territorio y los pueblos que describía, incluyendo las lenguas amerindias.[139] El énfasis de Acosta de que los observadores conocieran íntimamente las lenguas y comunidades amerindias llevó a Velasco a privilegiar a los clérigos religiosos sobre los seglares (párrocos) y los observadores laicos. Si bien estaba consciente de la crítica ilustrada del observador clerical supersticioso e ignorante, Velasco pensaba que sólo los miembros de órdenes religiosas eran observadores confiables.[140] De acuerdo con él, los religiosos eran letrados y, por tanto, capaces de combatir las ilusiones y los trujos de la imaginación. Asimismo, conocían bien los lenguajes locales y, por lo tanto, eran capaces de ganarse la confianza de los pueblos indígenas.[141]

Al igual que Clavijero, Velasco desdeñaba a los mestizos

[138] *Ibid.*, vol. 1, p. 342 (6.8.23).

[139] Acosta, *Historia natural*, Proemio, pp. 56-57; Velasco, vol. 1, p. 331 (4.9).

[140] *Ibid.*, vol. 1, p. 307 (4.7.14).

[141] *Ibid.*, vol. 1, p. 222 (3.9.12); vol. 1, p. 224 (3.9.15); vol. 1, pp. 192-193 (3.3); vol. 1, p. 331 (4.9.1); vol. 1, pp. 42-43 (4.9.24).

y dedicó más tiempo a arremeter contra ellos que a formular una crítica del régimen colonial. Cualquier lector de su tercer volumen, una historia típicamente criolla del periodo colonial, con descripciones de prodigiosas imágenes milagrosas y de figuras de santos criollos y amerindios, no puede dejar de notar el tono trágico de su enfoque caracterizado por la interminable descripción de terremotos, plagas y levantamientos urbanos y rurales que sufrió Quito en el siglo XVIII, agravados por las ruinosas reformas borbónicas. A pesar de su tono trágico, Velasco fue de todos modos muy tímido en su crítica al gobierno colonial y decidió ocultar sus quejas. Criticó la reorganización económica del imperio que condujo a la crisis de la industria lanera local sólo cuando atacó a aquellos viajeros y extranjeros que habían presentado a los criollos como indolentes y corruptos. La supuesta apatía de los criollos, decía, era el resultado de la falta de incentivos comerciales, y no un rasgo innato y determinado por el clima.[142] Velasco concluyó su historia afirmando que los beneficios de la evangelización y civilización española compensaban por cualquier crueldad de la Conquista. Asimismo, igual que Clavijero, Velasco decía que todos los actos crueles habían sido responsabilidad de individuos aislados, y que la Corona había intervenido a favor de los amerindios.[143]Lo que es curioso es que en vez de atacar a España por la decadencia de Quito, Velasco proyectó su enojo contra los mestizos del vulgo, como si la erosión de las jerarquías raciales y sociales hubiera causado la crisis en su terruño.

Velasco respetaba mucho a las élites amerindias y blancas, pero muy poco a los plebeyos mestizos, a quienes dedicó los pasajes más severos de los varios volúmenes de su historia. Presentó el gran levantamiento urbano de 1765 en Quito, que había estado dirigido en contra de las autoridades

[142] *Ibid.*, vol. 3, pp. 120-121 (2.4.27-33).
[143] *Ibid.*, vol. 2, pp. 443-445 (5.13).

coloniales y de los nuevos impuestos introducidos por los Borbones, como un complot de las turbas mestizas cuyo enojo había sido calmado y canalizado, por fortuna, por los patricios criollos locales.[144] Los amerindios habían sido corrompidos, alegaba Velasco, por la desaparición de la clase gobernante amerindia y los efectos dañinos del contacto con los plebeyos urbanos, particularmente las castas mestizas, quienes habían introducido en ellos sus vicios, incluido el ocio, el alcoholismo y el robo.[145] De todos los vicios, la tendencia a la mentira, en particular, afirmaba Velasco, caracterizaba a todos los mestizos. De hecho, la crítica que Velasco hizo de los mestizos fue parte de una crítica más amplia al valor del testimonio de los plebeyos.[146]

Velasco y Clavijero siguieron estrategias muy parecidas. Ambos trataron de minar la confiabilidad de los autores y viajeros extranjeros, ambos exaltaron la veracidad de los testigos religiosos y ambos se enfocaron en la importancia de que los observadores conocieran las lenguas locales. Por último, ambos presentaron a los clérigos criollos como los herederos de las élites indígenas al mismo tiempo que despreciaron a los mestizos del común. Juan Ignacio Molina, en cambio, delineó opiniones algo distintas.

Juan Ignacio Molina

Juan Ignacio Molina (1740-1829), el autor de *Saggio sulla storia naturale de Chili* (1782) y *Saggio sulla storia civile de Chili* (1787), sobresalió entre los jesuitas criollos que escribieron historias naturales y civiles de sus patrias mientras estaban en el exilio porque se negó a aceptar varios aspec-

[144] *Ibid.*, vol. 3; pp. 147-152 (2.7).

[145] *Ibid.*, vol. 1, pp. 339-340 (4.9.18); vol. 1, p. 343 (4.9.25); vol. 1, p. 349 (4.9.36); vol. 1, p. 357 (4.10.13).

[146] *Ibid.*, vol. 1, p. 224 (3.6.15).

tos clave del discurso de la epistemología patriótica. A diferencia de Velasco y Clavijero, Molina organizó sus historias de Chile en torno del testimonio de viajeros europeos. No estaba "dispuesto a cuestionar el relato de escritores respetables, varios de los cuales habían sido testigos de lo que describían".[147] Haciendo uso de su propia experiencia, Molina también utilizó los escritos de viajeros como Amédée Frézier, Louis Feuillée, Antonio de Ulloa y *lord* George Anson (1697-1762) para reforzar su credibilidad.[148] La sorprendente decisión de Molina de no criticar las limitaciones epistemológicas del viajero extranjero tuvo seguramente que ver con el hecho de que Chile había salido bien librado en la mayoría de los relatos de viajes europeos. Desde hacía mucho tiempo Chile había sido un puesto de avanzada colonial periférico, escasamente poblado por españoles, una tierra que casi todos los viajeros admiraban por su clima benigno, y cuyos habitantes araucanos eran alabados como valientes guerreros republicanos. A diferencia de Perú y México, Chile tendía a ser descrito en términos positivos por los viajeros europeos. El relato que a principios del siglo XVIII hizo de los mares del sur el ingeniero francés Frézier es característico de esta tendencia. Mientras Frézier presentó a Chile como una tierra alpina templada habitada por heroicos araucanos, describió a Perú como una tierra corrupta, llena de holgazanes, paganos y afeminados.[149] Por tanto, es comprensible que Molina decidiera no criticar los relatos extranjeros. De hecho, deliberadamente presentó su libro como un complemento a la historia natural del siglo XVIII

[147] Molina, cap. 1 (vol. 1, p. 46).

[148] *Ibid.*, Prefacio (vol. 1, pp. xiv-xv). Al respecto, véase por ejemplo el uso que Molina hace de los relatos de viajes para apoyar sus afirmaciones sobre la gran productividad agrícola de Chile (cap. 1, vol. 1, pp. 45-46).

[149] Frézier, *Relation*, pp. 218-231, 240-247. Acerca de las representaciones de Hispanoamérica en las narraciones de viajes de los siglos XVII y XVIII como lugares promiscuos y corruptos, véase Cañizares Esguerra, "Travel Accounts".

del fraile mínimo Feuillée.[150] Sin embargo, el que adoptara e inclusive defendiera los relatos de testigos extranjeros no le impidió atacar con fiereza a los filósofos de cafetín, constructores de sistemas especulativos, como De Pauw. A lo largo de su historia, Molina se negó a considerar "conjeturas vagas e hipótesis arriesgadas".[151] Al igual que Clavijero y Velasco, denunció la tendencia de De Pauw a generalizar a partir de ejemplos aislados, particularmente porque De Pauw nunca había puesto un pie en el Nuevo Mundo.[152] El desprecio que Molina sentía hacia los sistemas conjeturales le hizo usar la taxonomía de Linneo a regañadientes, pues dichas taxonomías, decía Molina, eran artificiales. Siguió las clasificaciones de Linneo en gran medida porque eran populares, no porque pensara que fueran útiles.[153]

El género de las historias naturales y civiles elaborado por Clavijero, Velasco y Molina no agota el repertorio de escritos de jesuitas criollos en el exilio. Entre las docenas de manuscritos que sobreviven en los archivos se destacan los de dos criollos de la Nueva España: Pedro José Márquez y José Lino Fábrega.[154] Si bien Márquez y Fábrega no añadieron nada significativo al discurso de la epistemología patriótica, sus obras nos dan una impresión más clara de la naturaleza de la historiografía criolla sobre el Nuevo Mundo. Resaltan también la vitalidad y la creatividad de la diáspora de jesuitas criollos en Italia.

[150] Molina, Prefacio (vol. 1, pp. x-xi).

[151] *Ibid.*, (vol. 1, p. xiv).

[152] *Ibid.*, (vol. 1, pp. xv-xvii), cap. 1 (vol. 1, p. 73).

[153] *Ibid.*, Prefacio (vol. 1, pp. xiii-xiv).

[154] Para tener una idea del extraordinario volumen de los escritos de los jesuitas criollos en el exilio, véase la bibliografía compilada en Vargas Alquieira, pp. 86-166.

Pedro José Márquez

Pedro José Márquez (1741-1820) sufrió el exilio siendo aún joven novicio y llegó a su madurez intelectual años después que Clavijero, Velasco y Molina. A diferencia de los otros jesuitas que también experimentaron el exilio y quienes vivían en pequeñas ciudades de los estados papales, Márquez fue enviado a Roma, donde entró en contacto con la gran tradición anticuaria de la ciudad. Antes de que dirigiera su atención al estudio de las antigüedades mexicanas, Márquez publicó varios estudios sobre las antigüedades romanas y sobre teoría estética.[155] En 1804 publicó sus únicos dos trabajos sobre el México antiguo: una traducción anotada al italiano de la edición mexicana de 1794 de la obra de Antonio de León y Gama sobre los calendarios mesoamericanos (véase el capítulo v) y un estudio de dos ruinas descritas por primera vez en periódicos mexicanos en las décadas de 1780 y 1790.

Márquez quiso demostrar la profundidad y calidad del intelecto criollo poniendo a la disposición en Italia el brillante tratado de León y Gama sobre la cronología y calendarios amerindios.[156] Usando códices mesoamericanos precolombinos almacenados en Bolonia y el Vaticano, Márquez contribuyó con notas eruditas pero parentéticas al texto de León y Gama, y en un corto ensayo anexado al final, afirmó que las civilizaciones mesoamericanas tenían orígenes muy remotos.[157] Al parecer, la gran antigüedad de los amerindios de la que

[155] Pedro José Márquez, *Delle case di cittá degli antichi romani secondo la dottrina di Vitruvio* (Roma, Presso il Salomoni, 1795); *Delle ville di Plinio il giovane, con un appendice su gli atrii della s. scrittura, e gli scamilli impari di Vitruvio* (Roma, Presso il Salomoni, 1796); *Sobre lo bello en general* (Madrid, Oficina del Diario, 1801); *Dell' ordine dorico, ricerche dedicate alla Reale academia di S. Luigi di Saragoza Con appendice sopra un' antica tav. Di Pozzuolo* (Roma, Presso il Salomoni, 1803).

[156] León y Gama, *Saggio*. Véase más sobre la obra de León y Gama en el capítulo v.

[157] Márquez, "Apendix", pp. 169-182.

había registro le permitió a Márquez usar su conocimiento sobre calendarios y cronologías mexicanas para clarificar debates europeos contemporáneos sobre la cronología universal. De acuerdo con el censor de la traducción, el clérigo romano Michele Carrega, Márquez era conocido en Roma por usar códices mesoamericanos precolombinos para confirmar la autoridad de las cronologías bíblicas, cuya fiabilidad estaba siendo atacada por los europeos de la Ilustración.[158]

El segundo tratado que Márquez publicó en 1804 tenía más relación con el discurso de la epistemología patriótica. En una dedicatoria a la "noble, ilustre e imperial" ciudad de México, Márquez afirmaba que los europeos confiaban en relatos equivocados acerca del Nuevo Mundo. Decía también que la intelectualidad criolla de México tenía la responsabilidad de aclarar la gloriosa historia de sus propios "ancestros" (*antenati*), los amerindios.[159] Márquez pensaba que la mayoría de las fuentes indígenas escritas habían sido quemadas o escondidas. Por lo que para reconstruir los grandes logros de los "ancestros" amerindios de los criollos, reunió tanto relatos de testigos presenciales como descripciones de ruinas. Una mitad del tratado estaba dedicada al estudio de dos recientes descubrimientos arqueológicos en México. La otra mitad estaba compuesta por una compilación de relatos de Cortés y el Conquistador Anónimo, tomados de la edición veneciana de 1565 de la obra *Delle navigationi et viaggi* de Ramusio, sobre la magnificencia de las ciudades mexicanas precolombinas y su arquitectura.

Su primer estudio de ruinas arqueológicas se basó en una relación de un oficial de la Colonia, que encargado de erradicar los cultivos ilegales de tabaco en la costa del Golfo de México, hizo un descubrimiento involuntario. Márquez describió por primera vez a los lectores europeos la espectacular pirámide de Papantla. La descripción de Márquez

[158] Carrega, "Approvazione", en *Saggio dell' astronomia*, pp. xii-xiii.
[159] Márquez, *Due antichi monumenti*, pp. i-ii.

buscó demostrar las múltiples semejanzas de la pirámide con la arquitectura de las antiguas civilizaciones del Mediterráneo. Márquez decía que la figura piramidal misma indicaba que egipcios y mexicanos tenían raíces babilónicas. Las escaleras, en cambio, sostenía Márquez, se parecían a las de los anfiteatros romanos y griegos, con la parte central más ancha para sentarse y los pasillos laterales para circular. Finalmente, los nichos de la pirámide, decía, eran semejantes a los del templo de Jano en Roma, un templo cuadrangular en donde cada muro representaba una estación y tenía 12 nichos para representar los meses del año. Márquez contó 378 nichos en la pirámide al agregar un hipotético séptimo piso a la estructura original de sólo seis pisos. Sostenía que los nichos habían sido construidos para albergar los símbolos caléndricos indígenas de los 365 días del año y de los 13 días añadidos al final de cada ciclo de 52 años, días intercalares usados para ajustar los siglos a la duración real de la trayectoria anual del sol por la eclíptica (365.25 días).

En este tratado, Márquez también incluyó un estudio de las ruinas de Xochicalco hechas públicas en 1791 por el erudito criollo José Antonio de Alzate y Ramírez (1737-1799).[160] Las ruinas ocupaban toda una montaña adosada, que Alzate y Ramírez identificó como un "castillo" fortificado, rodeado por una zanja con una pirámide en la parte superior. En la base y dentro de la montaña, había una red de túneles y habitaciones perfectamente dispuestas. De acuerdo con Alzate y Ramírez, arriba del montículo, dentro de una zona amurallada, hubo alguna vez una pirámide de cinco pisos, que los propietarios de las plantaciones de caña de azúcar cercanas destruyeron al usarla como cantera para obtener piedras para los molinos de sus trapiches. Alzate y Ramírez ofreció una reconstrucción hipotética de la pirámide, basado en los relatos de los testigos presenciales. Al igual que Alzate y

[160] Véase más sobre José Antonio de Alzate y Ramírez en el capítulo v.

Ramírez, Márquez afirmó que el montículo y la pirámide representaban la sofisticación de los pueblos mesoamericanos, su conocimiento de geometría y mecánica, poleas para mover rocas, y su dominio de las técnicas para construir domos y arcos, supuestamente uno de los signos arquitectónicos más importantes de una vida civilizada.[161] Contradiciendo su opinión de que las religiones amerindias primigenias eran benignas, Márquez concluyó, sin embargo, que la estructura no era un "castillo", sino un templo donde se practicaban sacrificios. Pero sus esfuerzos por transformar el castillo de Alzate y Ramírez en un templo también reflejaban su escepticismo de los relatos españoles de la escala de sacrificio humano a fines de la religión mesoamericana. Márquez coincidía con Alzate y Ramírez en que la pirámide originalmente había carecido de escaleras, pero insistía en que había sido construida por los antiguos toltecas y reflejaban una etapa de desarrollo religioso en donde las flores (de ahí el nombre Xochicalco, de *xóchitl*, flor), no los humanos, eran ofrecidas a los dioses, pues las escaleras eran usadas en templos posteriores para arrojar a las víctimas de los sacrificios.[162]

¿Pero cómo podía explicarse la desaparición de civilizaciones tan espléndidas? La respuesta para Márquez, así como para Clavijero y Velasco (y Alzate y Ramírez), radicaba en la transformación de las sociedades que alguna vez habían lucido cortes espléndidas, libros y eruditos en socie-

[161] Esta afirmación era, de hecho, atrevida, pues desde la Conquista, la supuesta incapacidad de los nativos para construir arcos fue usada por los españoles como un discurso colonialista de legitimación. En un trabajo previo, Márquez ya había presentado los saunas mesoamericanos (*temexcalli*) como pruebas que indicaban que los indígenas dominaban las técnicas para construir domos; véase Márquez, *Delle case di città degli antichi romani*, pp. xiv-xv, 362-364. Sobre el discurso de la arquitectura clásica para justificar la colonización de Hispanoamérica, véase Fraser.

[162] Márquez, *Due antichi monumenti*, p. 19. Sobre este tema, véase también las notas de Márquez en León y Gama, *Saggio dell' astronomia*, p. 71 (n. 1).

dades de plebeyos, "destinados a representar la plebe en la gran comedia del mundo".[163] Haciendo uso de un tropo bien conocido utilizado ya por Clavijero (y Alzate y Ramírez), Márquez comparó la transformación de los gloriosos mexicanos antiguos en los miserables amerindios contemporáneos con la degeneración de los griegos ocurrida durante el dominio de los turcos. El hecho de que existiera una brecha entre la grandeza de la Antigüedad griega clásica y la supuesta desdicha de los griegos contemporáneos servía a los criollos para reafirmar la credibilidad en sus relatos históricos pues, por cierto, nadie cuestionaba los logros de la antigua Grecia.

Los escritos de Márquez sobre las antigüedades mesoamericanas modificaron de algún modo el discurso de la epistemología patriótica al introducir el estudio de sitios arqueológicos y artefactos como un complemento a la interpretación de los códices indígenas. Sin embargo, Márquez no renunció al uso de fuentes indígenas escritas. De hecho, al igual que Boturini, Echeverría y Veytia, Sigüenza y Góngora y muchos otros antes que él, usó documentos indígenas para reafirmar la credibilidad de la Biblia. Este último aspecto de la epistemología patriótica fue elaborado con mayor claridad por José Lino Fábrega, otro joven novicio en el momento de la expulsión de los jesuitas.

José Lino Fábrega

Al igual que Márquez, José Lino Fábrega contó con el apoyo de círculos clericales del poder en Roma. En la década de 1780, Fábrega estuvo bajo la protección del cardenal Borgia, quien le dio carta blanca para estudiar un códice precolombino en la biblioteca privada del cardenal, un

[163] "I Messicani d'adesso sono destinati a fare nella gran commedia del mondo la rappresentanza della plebe" (Márquez, *Due antichi monumenti*, p. 24).

tonalámatl, o calendario de rituales sagrados, conocido desde entonces como el Códice Borgia. Bajo los auspicios de su mecenas, Fábrega exploró las bibliotecas romanas e identificó varias nuevas fuentes documentales indígenas. En el Vaticano rescató de los archivos un calendario ritual precolombino, el Códice Vaticano 3 776 (de procedencia parecida al Códice Borgia) y una recopilación del siglo XVI de rituales y migraciones indígenas con glosas italianas conocida ahora como el Códice Ríos (o Vaticano 3 738) (el documento que Lorenzo Pignoria había usado ya a principios del siglo XVII para señalar las semejanzas doctrinales entre México y Egipto). En la biblioteca del cardenal, Fábrega también identificó una copia rara, hecha por el pintor italiano Antonio Basoli, del Códice Cospi, otro calendario ritual, de la misma familia que el Códice Borgia y el Códice Vaticano 3 776. El original se encontraba guardado en la biblioteca pública de Bolonia y había sido citado pero no estudiado por Clavijero. Sin la ayuda de nadie, Fábrega logró identificar toda una colección de fuentes precolombinas del mismo tipo. Con tal riqueza de fuentes, emprendió el estudio del códice de su mecenas, el *tonalámatl* más completo del que se disponía entonces.

Hasta donde yo sé, el estudio que Fábrega hizo del Códice Borgia, escrito entre 1792 y 1797, no ha atraído la atención de los estudiosos, pero es un documento extraordinario.[164] Fábrega siguió dos tropos criollos: uno, que las civilizaciones mesoamericanas eran sociedades antiguas que habían evolucionado en un espléndido aislamiento, y dos, que las creencias y los rituales religiosos mesoamericanos se parecían a los cristianos. Reunió esos dos temas sin postular influencias satánicas ni visitas de apóstoles. Alva Ixtlilxóchitl (y Echeverría y Veytia), entre otros, habían presentado ya soluciones a las tesis contradictorias de la semejanza

[164] Fábrega.

ritual con el mundo cristiano y el prolongado aislamiento mesoamericano al sugerir una visita apostólica temprana. Otros autores, como Torquemada y Gemelli Careri, habían explicado las semejanzas religiosas como un producto de inversiones satánicas. Clavijero había descartado ambas tesis y se había concentrado exclusivamente en el tema del prolongado aislamiento para destacar la creatividad de las civilizaciones mesoamericanas. Fábrega se basó en la idea de Clavijero pero añadió la tesis de una raíz cultural común: la Biblia.

De acuerdo con Fábrega, el Códice Borgia, "la obra maestra del ingenio mexicano", era un calendario extremadamente preciso. Demostraba que los pueblos mesoamericanos no sólo habían identificado con una precisión de minutos la duración exacta del movimiento del sol a través de la eclíptica, sino también la de otros ciclos planetarios y celestes de 1040, 1460 y 3380 años cada uno.[165] De hecho, según Fábrega, el códice revelaba que los nativos sabían que había que intercalar 12.5 días en cada ciclo de 52 años (no 13 como Boturini, Echeverría y Veytia, Clavijero y Márquez habían sugerido) y que había que restar siete días cada 1040 años, porque el año no duraba 365.25 días, sino en realidad 365.243. El códice también revelaba un conocimiento teológico acerca de la historia de la Creación; la caída de Lucifer; la inmortalidad del alma y su ascenso (o descenso) a través de niveles cósmicos (es decir, el purgatorio, el limbo y los varios círculos del infierno); la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén y los orígenes de la mortalidad humana, el pecado y las mortificaciones ascéticas; el Diluvio Universal; la segunda venida del Salvador; y la conflagración apocalíptica final.[166] Fábrega decía que esos ecos de la Biblia no eran el resultado de visitas apostólicas ni de manipulaciones demoniacas, sino de la perpetuación del conocimiento legado por Noé a

[165] *Ibid.*, p. 71 (par. 11), pp. 30-34 (pars. 52-61).
[166] *Ibid.*, pp. 38-47 (pars. 67-85).

los de su progenie que, a la larga, migraron a México.[167] Así, el Códice Borgia almacenaba "la serie completa de las tradiciones históricas y proféticas" que se remontaban al Diluvio.[168]

Si bien Fábrega dijo que para no repetir los errores de los historiadores de sistemas conjeturales él había evitado hacer lecturas especulativas de las imágenes del Códice Borgia,[169] en realidad durante todo su estudio realizó interpretaciones osadas, como puede verse en las láminas 9 a 11. La imagen en la lámina 9 se convirtió en una imagen del Pecado Original, la caída de Adán y el Árbol de la Sabiduría. La imagen de la lámina 10 pasó a ser una prefiguración de Cristo, un "cordero del sacrificio" pascual. El símbolo del agua corriendo junto al templo en la lámina 11 se convirtió en el Diluvio; el templo en sí era el Arca; el individuo agachado dentro del templo era Noé, y el humo que salía del templo representaba los orígenes del sacrificio religioso. El signo zodiacal de Escorpión junto al templo indicaba, además, que el Diluvio había ocurrido en otoño.[170] Las civilizaciones mesoamericanas se parecían a las cristianas porque las dos habían tenido un texto fundacional común.

Sin embargo, esas tradiciones proféticas e históricas comunes habían sido distorsionadas y manipuladas en Mesoamérica casi hasta el punto de no poder ser reconocidas debido a la naturaleza del medio que Noé eligió para transmitir sus enseñanzas, es decir, la escritura figurativa. De este modo, por ejemplo, la figura del corazón, que originalmente había usado Noé para representar el concepto abstracto del sacrificio a Dios, los mesoamericanos lo interpretaron literalmente, como una justificación para practicar sacrificios humanos. Las pasiones humanas innatas promo-

[167] *Ibid.*, p. 44 (par. 80).
[168] *Ibid.*, p. 38 (par. 67).
[169] *Ibid.*, p. 3 (dedicatoria).
[170] *Ibid.*, pp. 80-81 (par. 24).

vieron en Mesoamérica lecturas literales de los símbolos jeroglíficos patriarcales originales.[171]

Si bien Fábrega explicó las semejanzas entre las religiones cristiana y amerindia que habían obsesionado a los estudiosos en el pasado usando el modelo de la transmisión distorsionada de los misterios bíblicos, su relato de las consecuencias del prolongado aislamiento mesoamericano fue más bien positivo. Fábrega argumentaba que desde las migraciones ocasionadas por la destrucción de la Torre de Babel, los pueblos del Nuevo Mundo habían quedado aislados, y el continente había experimentado procesos particulares y únicos que incluían "todas las especies de gobiernos imaginados por los hombres" y "gobiernos establecidos desde tiempo inmemorial sobre leyes fundamentales y bastante sabias". Fábrega sostenía que los incas, por ejemplo, habían desarrollado una forma de "económica vida en común" que no se encontraba en ninguna otra parte del mundo. Decía también que las antiguas civilizaciones de América habían construido suntuosos edificios y puentes, y creado calendarios sorprendentemente precisos sin recurrir a herramientas de hierro, bestias de carga, telescopios y ningún otro instrumento "de nosotros conocidos", y sin ayuda del exterior. Fábrega trastocó la lógica que había motivado el escepticismo de autores como De Pauw, Raynal y Robertson. Mientras que los europeos del norte mantenían que la contradicción entre relatos de grandezas amerindias y aquéllos de deficiencias tecnológicas cuestionaba la veracidad de los relatos españoles, para Fábrega los relatos de las primitivas tecnologías amerindias indicaban que, en su aislamiento, los pueblos del Nuevo Mundo habían seguido caminos de desarrollo alternativo, diferentes de los aprobados por los historiadores filosóficos.[172]

Al igual que otros autores jesuitas, Fábrega criticó a De

[171] *Ibid.*, p. 39 (par. 69).

[172] *Ibid.*, pp. 259-260 (par. 313).

Pauw, Robertson y Raynal quienes, decía, "En vez de dar un paso adelante publicando los documentos originales adquiridos y procurarse los más que pudieran, se han fiado de las relaciones anónimas de hombres poco exactos, o prevenidos por el sistema ridículo de [elaborar hipótesis sobre] la degeneración de la naturaleza de América".[173] Al operar dentro del discurso clerical-criollo de la epistemología patriótica, Fábrega privilegió los documentos indígenas precolombinos. Confrontado con el Códice Borgia, ese "inestimable monumento" que precedía la Conquista de México, decía Fábrega, "viene a ser nula la autoridad de cualquiera historiador que haya numerado de otra manera los años del gobierno de aquellos monarcas".[174] Fábrega no sólo descartó las teorías de los filósofos europeos de cafetín usando fuentes primarias indígenas, sino que también criticó la credibilidad de los cronistas españoles del siglo XVI, en particular sus descripciones de las religiones mesoamericanas. Los cronistas, argumentó Fábrega, habían extraído analogías engañosas entre las deidades mexicanas y las del Viejo Mundo, y en función de ellas crearon teorías de los orígenes de los mexicanos como caldeos, egipcios o griegos. Otros habían simplemente explicado las semejanzas a partir de las teorías de inversión satánica: el demonio como creador de la religión amerindia.[175] Para complicar las cosas, los cronistas habían usado como intérpretes a plebeyos o impostores, y no a los que conservaban el conocimiento religioso amerindio.[176]

Aquí sólo he estudiado una pequeña parte de la vasta obra de los jesuitas criollos en el exilio. Mi intención ha

[173] *Ibid.*, p. 11 (par. 15).

[174] *Ibid.*, p. 6 (par. 4), donde Fábrega erróneamente identifica el Códice Mendoza como una fuente precolombina y, por lo tanto, le da mucho crédito. Tanto Boturini como Clavijero ya habían manifestado su escepticismo sobre la precisión de los anales históricos en el códice publicado por Purchas.

[175] *Ibid.*, pp. 12-13 (par. 17).

[176] *Ibid.*, p. 42 (pars. 75-76).

sido explorar la manera en que los jesuitas crearon y validaron el conocimiento histórico y contribuyeron a la creación de una epistemología patriótica. En lo que queda de este capítulo, estudio las representaciones de fines del periodo colonial acerca de los amerindios y cómo esas representaciones, si bien aparentemente contradictorias, cobran sentido si son leídas bajo el mismo prisma que he usado para interpretar el discurso de la epistemología patriótica: las dos fueron producidas por representantes del antiguo régimen.

Manco Cápac: el último sabio

Los que buscaban entender las representaciones de lo "indio" en la Hispanoamérica colonial no pueden más que asombrarse, pues esas representaciones son profundamente contradictorias y a menudo oscilan entre el aparente respeto y el declarado racismo. Un estudio reciente de William Taylor ha tratado de explicitar el carácter contradictorio de esas representaciones de fines del periodo colonial.[177] Las visiones jerárquicas permitieron a los clérigos criollos describir a los amerindios como miserables y al mismo tiempo como creadores de grandes sistemas políticos. Para entender las conexiones entre los valores del antiguo régimen y esas representaciones contradictorias, necesitamos repasar los debates sobre la naturaleza de lo indio que se dieron a partir de las reformas borbónicas.

A raíz de las reformas borbónicas dirigidas a revivir el moribundo imperio colonial de España, se suscitaron apasionados debates acerca de la naturaleza de los cuerpos y las mentes de los amerindios, tan o más intensos que aquellos del siglo XVI. Se comenzó a cuestionar, entre otras co-

[177] W. Taylor, "...de corazón pequeño". Véase también Walker, "Patriotic Society".

sas, si los viejos sistemas de trabajo forzado se ajustaban a la naturaleza de los amerindios. Una institución en particular comenzó a ser cuestionada, el repartimiento de mercancías, en donde corregidores en alianza con mercaderes extendían "crédito" a los indios para obligarlos a vender su trabajo a cambio de un salario. Esta institución de repartición forzada de mercancías, junto con el sistema rotativo de labores forzadas (mita), habían sido justificados en el pasado aduciendo que los indios eran holgazanes por naturaleza y que sólo podían ser movidos por la coerción. Estas instituciones cobraron tanto arraigo que no fueron de nuevo discutidas hasta fines del siglo XVIII, particularmente en Perú. Pero cuando el gran levantamiento panandino encabezado por José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II (1740?-1781), estremeció el virreinato de Perú en 1781, las autoridades coloniales no tuvieron más opción que abolir el repartimiento forzado de mercancías. Con la abolición, el debate sobre la naturaleza de los amerindios adquirió una nueva urgencia.[178] Alejandro Malaspina (1754-1810), el líder de la más grande expedición enviada por España a sus posesiones coloniales, luchó, por ejemplo, con el problema de cómo hacer que los amerindios se involucraran en el mercado, comprando mercancías y vendiendo voluntariamente su trabajo en minas y plantaciones. Para Malaspina no se trataba solamente de usar a los amerindios como mano de obra barata, sino de exponerlos a los efectos supuestamente civilizadores del comercio. Malaspina concluyó que la Corona no podía darse el lujo de desmantelar sus barrocas instituciones religiosas en las colonias, porque las prácticas religiosas de los amerindios eran su único vínculo tenue con el mercado, donde compraban velas, imágenes y otra parafernalia religiosa.[179]

[178] Sobre los debates acerca de la abolición del repartimiento y la naturaleza de los indios, véase Brading, *Miners and Merchants*, pp. 47-51, 84-86; MacLachlan y Rodríguez, pp. 261-263, 268-270.

[179] Malaspina, pp. 155, 157.

Como en el pasado, este debate sobre cómo hacer que los indios participaran en el mercado como consumidores y como vendedores de mano de obra estaba muy relacionado con discusiones historiográficas. A fines del siglo XVI y principios del XVII, por ejemplo, los defensores más acérrimos de la mita vinculaban la supuesta holgazanería natural de los amerindios con el arte de gobernar de sus antiguos gobernantes. El jesuita José de Acosta y el jurista Juan de Solórzano y Pereira (1578-1655) afirmaron en 1577 y 1629-1639, respectivamente, que los gobernantes de México y de Perú conocían la naturaleza holgazana de sus súbditos y crearon sistemas de trabajo forzado para corregirla. Moctezuma Xocoyotzin y Manco Cápac, decían Acosta y Solórzano y Pereira, habían sido capaces de transformar a los amerindios degenerados en la materia prima sobre la cual crear grandes civilizaciones porque no les daban tregua a sus súbditos. Para evitar el estado natural de holgazanería, los monarcas indios hacían que sus súbditos incluso se quitaran los piojos entre sí.[180]

Estas opiniones no desaparecieron con la Ilustración; de hecho, fueron repetidas por filósofos como Montesquieu y Francesco Algarotti (1712-1764) (el divulgador de Newton en Italia). Haciendo uso de la idea de Aristóteles en el sentido de que los buenos magistrados debían elaborar sus leyes de acuerdo con el clima de la tierra en que gobernaban, Montesquieu afirmó que en climas húmedos eran necesarios gobernantes rigurosos que no dejaran que los pueblos cayeran en la indolencia. Decía: "hay países donde el exceso de calor enerva el cuerpo y vuelve al hombre tan perezoso y

[180] Acosta, *Procuranda indorum salute*, libro 1, cap. 7, p. 147; libro 3, cap. 9, p. 443; libro 3, cap. 13, p. 487; libro 3, cap. 17, p. 513; Solórzano y Pereira, vol. 1, pp. 176-177. La obra de Solórzano y Pereira apareció por primera vez como *Disputationem de indiarum iure*, 2 vols. (Madrid, Francisco Martínez, 1629-1639). Luego fue ampliada, traducida y publicada como *Política indiana* (Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648).

desanimado que nada más que el miedo al castigo puede obligarlos a realizar las labores cotidianas". El "espíritu" de la "ley" inca y azteca indicaba que los antiguos gobernantes de América Latina, quienes al igual que los de China tenían súbditos holgazanes, habían ideado la legislación adecuada, según Montesquieu.[181] En 1753, en un ensayo que exaltaba la gran civilización que Manco Cápac y los incas crearon en los Andes, Algarotti dijo que Manco Cápac había tenido éxito a pesar del carácter holgazán de los indios. Con base en el testimonio de La Condamine, Algarotti afirmaba que los amerindios de Perú eran estúpidos e indolentes por naturaleza. Entonces, ¿cómo pudo Manco Cápac y otros gobernantes incas crear una civilización grandiosa con dicha materia prima? Según Algarotti, el éxito de Manco Cápac probaba "los milagros que podía provocar la legislación".[182]

Los debates sobre el carácter y la naturaleza de los amerindios que Hispanoamérica presenció en la segunda mitad del siglo XVIII se basaron en los mismos principios: los indios del común eran degenerados holgazanes, pero sus élites eran sabios legisladores. Un informe anónimo escrito durante la visita de Malaspina evaluaba el efecto en Perú de la abolición de la repartición de mercancías después de la rebelión de Túpac Amaru y sugería que para detener la caída de ramas enteras de la industria y el comercio, había que revivir la repartición pero bajo el control de la Corona a fin de evitar abusos. El mismo informe sugería que para hacer de los indios consumidores de mercancías y vendedores de su fuerza de trabajo era necesario estimular también el culto barroco de las iglesias: los indios que compraban velas para los santos tenían que vender su trabajo para obtener dinero. Como se había percatado Manco Cápac desde hacía mucho tiempo, decía el escritor, la coerción era la única manera de

[181] Montesquieu, vol. 1, pp. 240, 226, 270.
[182] Algarotti, p. 336.

persuadir a los indolentes nativos peruanos a involucrarse en transacciones comerciales. Para obligar a los amerindios a trabajar, Manco Cápac había inventado, por tanto, instituciones como la mita y los azotes públicos, que habían hecho a los incas prósperos y civilizados.[183] Antonio Pineda, un miembro de la expedición de Malaspina, llegó a conclusiones similares para el caso de México.[184]

José Hipólito Unanue (1755-1833), una de las principales figuras de la Ilustración en el virreinato de Perú, interpretó la naturaleza de los indios del Perú desde la misma perspectiva que Acosta, Solórzano y Pereira, Algarotti y Malaspina. Lo sublime del paisaje andino paralizaba a los nativos, decía Unanue, y su excesiva sensibilidad los hacía melancólicos y holgazanes. Para crear prosperidad en el Perú, las autoridades españolas debían seguir el ejemplo de los incas. Unanue recomendó, en consecuencia, azotes "terapéuticos" para curar a los amerindios de su indolencia.[185]

Sin embargo, ¿cómo pudo ser que, si bien los nativos eran degenerados, sus antiguos gobernantes, que también habían sido amerindios, eran modelos del arte de gobernar? La respuesta a esta paradoja radica en la misma lógica que dio coherencia al discurso de la epistemología patriótica. Los letrados criollos descartaban la credibilidad de las fuentes indígenas creadas por indios del periodo colonial maduro al mismo tiempo que honraban aquellas creadas por las élites amerindias precolombinas y de principios de la Colonia. La diferencia entre esos dos tipos de fuentes documentales, decían, era que la primera venía de plebeyos y la segunda de la aristocracia. En el antiguo régimen, el golfo

[183] AMN, Colección Malaspina, Ms 119 "Caracter, usos y costumbres de los Indios, tributos que pagan al soberano, método de su cobranza y estado de ramo y reflexiones de los repartimientos antiguos y modernos", fols. 180-189.

[184] AMN, Colección Malaspina, Ms 562, Antonio Pineda,"Viaje de Antonio Pineda desde Acapulco a Méjico y de allí a Guanajuato", fols. ov, 42v, 128r.

[185] Cañizares Esguerra, "Utopía de Hipólito Unanue".

entre las dos clases era tan inmenso que había ocasiones en que se pensaba que se trataba de dos razas distintas. Como ha demostrado Paul Freedman (1999), en la Edad Media el discurso de los estamentos corporativos implicaba postular inmensas diferencias de cuerpo y mente entre campesinos y nobles. La aplicación de una lógica comparable en la Hispanoamérica colonial permitió manejar una visión esquizofrénica de los indios: degenerados si plebeyos, grandes legisladores si nobles. Éste es el mismo principio que estructuró el discurso de la epistemología patriótica.

V. ¿LA ILUSTRACIÓN SEGÚN QUIÉN?

INVESTIGACIONES recientes han puesto en duda caracterizaciones de la Ilustración como un "renacimiento del 'paganismo'", es decir, la Ilustración como la crítica secular y liberal de los cimientos religiosos y políticos del antiguo régimen lanzadas por un puñado de grandes escritores como Voltaire y Diderot. Dorinda Outram, por ejemplo, ha caracterizado la Ilustración en forma diferente, como un movimiento que giró en torno a controversias sobre género, religión, gobierno, ciencia y lo exótico, en el contexto del surgimiento de nuevas formas de sociabilidad. Esta caracterización es más generosa e incluye a todos aquellos involucrados en la creación de la "esfera pública" —un mercado crítico de ideas que obligaron al Estado y la Iglesia a encontrar nuevos lenguajes de legitimación— pero de todos modos sigue siendo eurocéntrica.[1] Si bien Outram hizo un esfuerzo por reconocer que hubo mercados de ideas y esferas públicas fuera de Gran Bretaña, Francia y Alemania, incluidas las colonias británicas y españolas en América, Grecia, Italia y Europa oriental, las controversias que ella estudia son las que preocuparon a las grandes mentes de Europa del norte.[2] Outram justificó su decisión responsabilizando al mercado. Libros, periódicos y revistas ilustradas europeas circularon en el mercado mundial, homogeneizando y globalizando la esfera pública; de forma que los asuntos y las controversias del

[1] Dorinda Outram trabaja sobre ideas desarrolladas primero por Jürgen Habermas. Acerca de los estudios recientes sobre el surgimiento y la dinámica de la esfera pública, véase Calhoun. Acerca de las interpretaciones "tradicionales" de la Ilustración, véanse Cassirer; Gay.

[2] Outram, p. 6. La visión más generosa de Outram se basa en Venturi, *Settecento riformatore* (para Italia y Europa oriental) y Aldridge.

mundo ilustrado en escala universal fueron aquellos que preocuparon a los intelectuales de Europa del norte.[3]

Este enfoque de la Ilustración tiene limitaciones serias y es sólo parcialmente correcto. Es cierto, por ejemplo, que el surgimiento de públicos ilustrados en Escocia, Francia y Alemania llevó al desarrollo de una nueva estrategia de lectura y a nuevos géneros historiográficos que cuestionaron el valor de las fuentes tradicionales al escribir la historia del Nuevo Mundo. Cuando estas nuevas estrategias y géneros se exportaron a España a los estados papales y a las colonias hispanoamericanas, los públicos de estos lugares tuvieron que consumirlos. Sin embargo, estos públicos no asimilaron el lenguaje y las reglas de los discursos de Europa del norte pasivamente. Así, en el caso de los públicos de Hispanoamérica, la recepción de los discursos europeos no se dio en el marco de la búsqueda de nuevos lenguajes políticos y religiosos de legitimación, sino en el de la búsqueda de nuevas epistemologías patrióticas. La Ilustración hispanoamericana fue un proceso dual de crear dichas epistemologías y de consolidar una esfera pública.[4]

Desde luego que sería fácil deslegitimar la "epistemología patriótica" como un discurso ilustrado. Después de

[3] Outram, pp. 17-18.

[4] Los colaboradores de *The Ibero-American Enlightenment*, de A. Owen Aldridge (ed.), siguen definiendo la Ilustración desde una perspectiva eurocéntrica. El volumen hace serios esfuerzos por no excluir las "áreas periféricas" como España e Hispanoamérica al destacar las dimensiones utilitaria y crítica del movimiento. Desde este punto de vista ventajoso, los autores del volumen identifican una Ilustración católica, en general, y una iberoamericana, en particular. En un trabajo previo, Arthur P. Whitaker, un colaborador de la colección de Aldridge, quiso representar la Ilustración hispanoamericana en términos de la paradoja del "papel dual" de Hispanoamérica en el siglo XVII, argumentando que Hispanoamérica fue tanto un participante activo en los valores utilitarios y críticos del movimiento como también el objeto de la burla ilustrada. Hispanoamérica ejemplificó todo lo que había salido mal con el colonialismo europeo. Whitaker no reconoce que en las tensiones producidas por este papel dual radicaban las semillas de los discursos críticos alternativos que no eran meras copias de las epistemologías de Europa del norte. Véase Whitaker, "Dual Role".

todo, como se ha dicho, la nueva epistemología buscó reforzar los privilegios corporativos y estamentos sociales del antiguo régimen, no destruirlo. Además, fue un discurso típicamente clerical, cargado de valores religiosos, la antítesis de la modernidad. Pero medir la Ilustración desde esta perspectiva, sería regresar a los paradigmas que Outram ha criticado.

Este capítulo se inspira en las obras de Joseph M. Levine, quien mostró la importancia de prestar atención a los debates de anticuarios de la época si se ha de reconstruir la historia cultural del siglo XVIII.[5] En este capítulo examino el discurso de la epistemología patriótica en Hispanoamérica estudiando tres controversias de anticuarios que sucedieron en las décadas de 1780 y 1790 en el virreinato de la Nueva España. A diferencia de los autores descritos en el capítulo anterior, los participantes en estos debates trabajaron en un ambiente enrarecido caracterizado por una rápido cambio institucional y cultural ocasionado por las reformas borbónicas, que desafiaron el monopolio que la Iglesia tenía del conocimiento. Las reformas abrieron, a menudo por medio de decretos, una esfera pública en las colonias que hizo que el discurso de la epistemología patriótica fuera menos clerical. Sin embargo, no alteraron de modo significativo su lógica y contenido.

El debate desencadenado por el descubrimiento en el zócalo de la ciudad de México de numerosos monumentos antiguos, entre ellos la famosa "Piedra Solar", demuestra que la Ilustración hispanoamericana no fue meramente un reflejo tardío de ideas inventadas con anterioridad en Europa. Los representantes de la Ilustración en la Nueva España que participaron en el debate trataron de manera explícita de elaborar una crítica de las epistemologías eurocéntricas. Su crítica giraba en torno a preocupaciones que reflejaban

[5] Levine, *Dr. Woodward's Shield*; *id.*, *The Battle of the Books.*

el estado colonial de la región. Las dimensiones políticas prácticas de la Ilustración hispanoamericana se examinan en la segunda sección de este capítulo mediante el análisis del debate que ocurrió en las décadas de 1780 y 1790 en la Nueva España acerca del destino final de la colección de Boturini. Yo afirmo que nunca salió de México, a pesar de los esfuerzos de la Corona, porque los intelectuales criollos conspiraron con éxito para mantenerla en el país. La tercera sección del capítulo regresa a los debates acerca de las piedras encontradas en el zócalo de la capital de la Nueva España, enfocándose ahora en los participantes que difícilmente pueden caracterizarse como miembros de la Ilustración. Usando los trabajos de José Ignacio Borunda, tradicionalmente ignorados, reconstruyo el choque entre las viejas y las nuevas formas de erudición en Hispanoamérica. Sostengo que las tradiciones del barroco no desaparecieron, sino que mantuvieron una influencia poderosa hasta fines del periodo colonial. En la cuarta y última sección, regreso a otro debate de anticuarios, provocado por el descubrimiento de las ruinas de Palenque en las décadas de 1780 y 1790. Palenque estimuló la confrontación de dos escuelas: una "filosófica," basada en las ideas de las ciencias sociales de Europa del norte, la otra,"barroca" y patriótica. El debate introduce al lector a la rica cultura del barroco hispanoamericano mediante un análisis de la erudición de los involucrados en el estudio de las ruinas y arroja luz sobre las preocupaciones religiosas de las élites criollas-clericales de Hispanoamérica. Finalmente, el debate muestra cómo los criollos hicieron uso del discurso de la epistemología patriótica para socavar la autoridad de los extranjeros que osaban involucrarse en el estudio del pasado americano.

Las piedras: interpretación de la Ilustración hispanoamericana

De agosto de 1790 a junio de 1792, las excavaciones para hacer obras públicas realizadas por el virrey, Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, segundo conde de Revillagigedo (r. 1789-1794), presentaron a los ciudadanos de la ciudad de México una serie de notables descubrimientos arqueológicos. Se encontraron gigantescas rocas que tenían que ser levantadas con poleas o voladas en pedazos. Dos monumentos en particular llamaron la atención de los eruditos locales: la monstruosa figura de una deidad azteca, conocida como Coatlicue, que fue llevada a la universidad para continuar su estudio, y una enorme rueda tallada en piedra, la llamada Piedra Solar, que fue asignada al capítulo de la catedral para ser exhibida.[6] Cuando la roca con la deidad azteca atrajo a un río de curiosos a la universidad, las autoridades, temerosas de fomentar un renacimiento del paganismo, la volvieron a enterrar.

El descubrimiento de esas piedras desató una ola de especulaciones por parte de los entendidos, en especial por parte de José Antonio de Alzate y Ramírez, y Antonio de León y Gama, dos de los principales representantes de la Ilustración mexicana. Los enfoques de estos dos hombres diferían sustancialmente. Provocado por las críticas de su enemigo, Alzate y Ramírez, León y Gama trató de interpretar las piedras, produciendo uno de los textos más eruditos y sofisticados desde el punto de vista epistemológico que aparecieron en el mundo Atlántico durante ese periodo. Al contrario, Alzate y Ramírez, representante de la visión prag-

[6] Para la historia del descubrimiento y el destino de siete piedras diferentes encontradas en el zócalo, véase León y Gama, *Descripción histórica*, vol. 1, pp. 8-13; vol. 2, p. 46 (par. 120); vol. 2, pp. 73-74 (pars. 144-145); vol. 2, p. 76 (par. 147); y vol. 2, p. 79 (par. 149).

mática y utilitaria de la Ilustración en México, se negó a especular sobre el significado de las piedras. Pero cuando se comparan las epistemologías de estos dos autores, las diferencias desaparecen. La erudición de León y Gama estaba orientada, a fin de cuentas, a probar que los extranjeros que habían conocido América sólo de manera superficial no podrían nunca descifrar los documentos amerindios. Alzate y Ramírez, por su parte, aunque se negó a presentar una interpretación de los jeroglíficos mesoamericanos, también desarrolló una crítica del conocimiento de los extranjeros. Tanto León y Gama como Alzate formularon críticas concienzudas y poderosas de las limitaciones epistemológicas de los extranjeros. Alzate incluso fundó periódicos para denunciar los prejuicios de los relatos de viajes y del conocimiento europeo. En las páginas siguientes, exploro cómo estos dos intelectuales lidiaron con la nueva evidencia desenterrada en el zócalo.

En diciembre de 1790, en su calidad de editor de las *Gacetas de literatura*, Alzate y Ramírez anunció el descubrimiento de dos piedras y sugirió que ambas podrían haber pertenecido al Templo Mayor de Tenochtitlan. Sugirió que la figura parecida a un monstruo podría ser una representación de Huitzilopochtli, el dios mexica de la guerra y la muerte. Alzate y Ramírez dudó que alguna vez pudiera descifrarse el significado de los jeroglíficos tallados, pero sugirió que podrían compararse con las piedras esculpidas de los templos aztecas que habían sido reusadas en otras estructuras de la ciudad. En agosto de 1791, en la *Gaceta de México*, un escritor bajo el nombre de Océlotl Tecuilhuitzintli desestimó la sugerencia de Alzate y Ramírez de que las piedras habían pertenecido al Templo Mayor. Para Tecuilhuitzintli, la rueda era un calendario que confirmaba las interpretaciones de Clavijero, y la figura parecida a un monstruo estaba compuesta de tres deidades: Teotlacanexquimilli (la diosa de la oscuridad sin cabeza ni miembros), Tlazoltéotl (una

diosa del placer parecida a Venus) y Tlateuctli (el castigador de adulterio). El calendario podría representar ya fuera el ciclo de 52 años o un ciclo anual, o incluso ser un dispositivo para llevar registros que almacenaba información histórica que se remontaba hasta un milenio atrás, decía Tecuilhuitzintli, pero fuera lo que fuera, demostraba que los que llamaban salvajes a los antiguos mesoamericanos estaban equivocados. La monumentalidad de la piedra calendario empequeñecía a los seguidores de Newton y Descartes que especulaban sobre vórtices y la gravedad al tiempo que negaban el pasado glorioso del continente americano.[7] Alzate y Ramírez de inmediato contestó en las páginas de la *Gaceta de México* las críticas de Tecuilhuitzintli de haber confundido el calendario con la piedra de sacrificios. En cuanto a la figura del monstruo, Alzate y Ramírez se negó a involucrarse en esa crítica y especular más sobre su significado, diciendo que la especulación "no era una ocupación que se ajustara a su ingenio y que nunca le había gustado caminar a ciegas".[8]

La Descripción histórica *de Antonio de León y Gama*

Pero Océlotl Tecuilhuitzintli y Alzate y Ramírez no eran los únicos interesados en los nuevos descubrimientos. En enero de 1792 y después en mayo de ese año, la *Gaceta de México* anunció la publicación inminente de un tratado que lo pondría todo en claro y desmentiría a los escépticos europeos que tendían a negar el carácter civilizado de los antiguos mexicanos.[9] En junio de 1792, apareció el tan mencio-

[7] Océlotl Tecuilhuitzintli, *Gaceta de México*, vol. 4, núm. 40 (12 de agosto de 1791), pp. 377-379.

[8] Alzate y Ramírez, *Gaceta de México*, vol. 4, núm. 42, septiembre de 1791, p. 396.

[9] *Gaceta de México*, vol. 5, núm. 2 (enero de 1792), p. 14, y núm. 9 (mayo de 1792), p. 88.

nado tratado: la *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, de Antonio de León y Gama, un profundo estudio de las dos piedras. La *Descripción histórica* fue una obra de gran dedicación, resultado de años de meticulosa investigación y familiaridad con las fuentes indígenas. Es un texto difícil de resumir, en vista de sus muchas líneas de argumentación y su extrema complejidad. León y Gama, una figura poco estudiada de la Ilustración hispanoamericana, pero una de sus luminarias más brillantes, usó las piedras como una ventana a través de la cual estudiar la cronología, los calendarios y la mitología mesoamericanas.[10] Al igual que Boturini y Echeverría y Veytia, León y Gama aspiraba a corregir las interpretaciones de los calendarios y cronologías mesoamericanas previas.

Dadas las numerosas interpretaciones de los calendarios mesoamericanos, León y Gama, como Boturini y Echeverría y Veytia, le daba precedencia a los documentos indígenas originales. Mientras Echeverría y Veytia usó hipótesis razonadas y ruedas indígenas coloniales como su referencia definitiva, León y Gama privilegió los anales en náhuatl escritos en el alfabeto latino por intérpretes amerindios del siglo XVI como Fernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Cristóbal del Castillo (1526-1606). León y Gama también privilegió dos fuentes indígenas en pictografía mesoamericana: el Códice en Cruz (que registraba en logogramas y pictogramas tradicionales varios ciclos de 52 años de la historia del centro de México, incluidos sucesos posteriores a la Conquista) y el Tonalámatl Aubin (un calendario ritual procedente de principios de la Colonia, parte de la

[10] He usado la edición de 1832 de Bustamante. Esta edición también incluye el estudio de León y Gama de otras piedras encontradas en México, pero nunca fue publicado durante la vida del autor. Para un estudio biobibliográfico de León y Gama, véase Moreno de los Arcos, "Ensayo bibliográfico"; *id. Historia antigua de México*.

colección incautada a Boturini, nombrado en honor de su propietario en el siglo XIX, un francés llamado Aubin). Las primeras cuatro fuentes (los anales de Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Castillo, y el Códice en Cruz) describían sucesos precolombinos y coloniales con fechas de tres distintas cuentas caléndricas: en años (de acuerdo con el ciclo de 52 años), en días (de acuerdo con el ciclo ritual de 260 días) y en meses (de acuerdo con el ciclo anual de 18 meses). Toda interpretación que valiera la pena debía correlacionar cada fecha caléndrica triple con el calendario juliano primero y gregoriano después. Además, una interpretación tenía que correlacionar todas las fuentes entre sí, un reto adicional ya que Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Castillo y el autor del Códice en Cruz pertenecían a diferentes grupos étnicos con sus propias versiones de los tres calendarios. Este sistema multiétnico provocaba confusión. Por ejemplo, la fecha de la llegada de Cortés a México (9 de noviembre de 1519 en el calendario juliano) aparecía registrada en los anales de Castillo (texcocano) como año 1 Caña (en la cuenta de "siglos" de 52 años), día 1 Caña (en el calendario ritual de 260 días) y el 13° del mes Quecholli (en la cuenta anual de 13 meses). Sin embargo, en los anales mexicas como el de Alvarado Tezozómoc, la misma fecha aparecía como año 1 Caña, día 4 Águila (4 Cozcacuauhtli), el 16° del mes Quecholli. Para complicar las cosas aún más, incluso dentro de un mismo sistema caléndrico étnico había referencias contradictorias. Por ejemplo, Castillo había registrado la caída de Tenochtitlan (que de acuerdo con el calendario juliano había ocurrido el 12 de agosto de 1521) en el año 3 Casa, día 1 Serpiente. Si Castillo hubiera sido congruente y hubiera seguido su propio calendario texcocano, la caída de la ciudad debería haber correspondido con el día 4 Serpiente, no 1 Serpiente. Incongruencias de ese tipo habían causado muchos problemas a los estudiantes previos de la cronología mesoamericana.

León y Gama mostró que ninguna de las interpretaciones disponibles, incluidas las de Gemelli Careri, Echeverría y Veytia, Boturini y Clavijero, podían conciliar las fechas en esas fuentes amerindias. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Alvarado Tezozómoc, por ejemplo, decían que Moctezuma Xocoyotzin había ascendido al trono el año 10 Conejo, día 9 Venado y el 7° del mes Tozoztontli (1502 d.C. en el calendario juliano). León y Gama mostró que los diferentes modelos de Clavijero, Gemelli Careri, Boturini y Echeverría y Veytia no podían hacer que las tres cuentas coincidieran ese mismo día (el día 9 Venado nunca coincidía con el 7 del mes Tozoztontli en el año 10 Conejo).[11] Si esos modelos no podían siquiera reconciliar una fecha dentro del mismo sistema caléndrico, mucho menos podían hacer que correspondieran entre sí diferentes variaciones de calendarios étnicos. De modo que, para aclarar las cosas, León y Gama primero criticó todas las interpretaciones caléndricas previas, ya sea del orden de los días (en la cuenta ritual de 260 días), de los meses (en una cuenta anual) y de los años (en una cuenta de 52 años). Basándose en Echeverría y Veytia, León y Gama argumentó que toda la confusión se debía a que los europeos se habían esforzado por obtener series lineales ordenadas a partir de las ruedas caléndricas que no tenían un inicio ni un fin claro.

El problema de los intérpretes europeos, decía León y Gama, surgía de su incapacidad de detectar documentos coloniales espurios. Por ejemplo, sostenía que el orden de los meses en la rueda de Gemelli Careri era el más preciso, pero que los intérpretes coloniales habían transformado el original, cambiando la dirección en la que debía leerse la rueda (en contra de las manecillas del reloj en el original) y sustituyendo el signo del mes Tozoztontli (mes de "vigilia menor/ayuno") con el signo del mes Quecholli (Volador).

[11] León y Gama, *Descripción histórica*, vol. 1, pp. 59-61 (pars. 41-43).

En la rueda de Gemelli Careri, Tozoztontli aparecía representado por un jeroglífico de un ave perforada (en lugar de las pieles humanas desolladas, apropiadas para identificar un mes de ayuno y sacrificio humano) y una piel humana desollada (en lugar de un ave perforada) representaba al mes Quecholli. Clavijero trató de hacer ajustes cambiando la dirección de la rueda de Gemelli Careri. No fue capaz, sin embargo, de detectar que los jeroglíficos de los meses habían sido intercambiados a pesar de que se dio cuenta de que el significado etimológico de los dos meses y la imagen de sus respectivos jeroglíficos no coincidían.[12] Esta incapacidad de detectar fuentes coloniales espurias fue una de las principales acusaciones que León y Gama lanzó contra Clavijero y otros, incluido Echeverría y Veytia. León y Gama decía que Clavijero copió la rueda del franciscano Diego Valadés de los meses de un ciclo anual, cambiando sólo su dirección pero conservando los símbolos que eran de procedencia claramente colonial. Los símbolos de los meses en la rueda de Clavijero no correspondían con los de la recientemente descubierta Piedra Solar.[13]

Usando la interpretación que Cristóbal del Castillo hizo en el siglo XVI del Tonalámatl Aubin y el calendario ritual (así como la piedra solar), León y Gama se dispuso a ofrecer su propio análisis de los calendarios y anales mesoamericanos. Luego de postular una interpretación del orden correcto de la serie de días y meses, León y Gama abordó el difícil tema de correlacionar las diferentes versiones étnicas del calendario con las cronologías europeas juliana y gregoriana. Citando oscuras referencias en Torquemada y Acosta, argumentó que el ciclo mesoamericano de 52 años comenzaba con el solsticio de invierno, la medianoche del 26 de diciembre, cuando las Pléyades estaban en ascenso sobre el cielo

[12] *Ibid.*, vol. 1, pp. 47-49 (n. 3).
[13] *Ibid.*, vol. 1, p. 26 (nn. 1-4) y vol. 1, p. 27 (n. 1)

de la ciudad de México. León y Gama sostuvo que puesto que los nativos sólo tenían 365 días en su ciclo anual, habían añadido alternativamente 12 o 13 días extras al final de cada ciclo de 52 años para compensar el día perdido cada cuatro años. Por lo tanto, el inicio de cada nuevo "siglo" volvía a coincidir con la fecha del solsticio de invierno, y cada 104 años los amerindios se ponían al día con la duración del año tropical.[14] Establecido este criterio, por lo tanto, a todas las referencias de las fuentes amerindias había que agregar los días necesarios para compensar los años que no habían sido intercalados en el ciclo de 52 años. Era, sin embargo, también necesario identificar la procedencia étnica de la fuente amerindia con que el autor estaba trabajando. Además, las fechas europeas también necesitaban correcciones. Todas las fechas del calendario juliano requerían nueve días adicionales para ser convertidas al calendario gregoriano.

Usando esas técnicas, León y Gama logró correlacionar referencias en las fuentes del día de la coronación de Moctezuma Xocoyotzin y el día de la llegada de los españoles. La referencia contradictoria a *ce cohuatl* (día 1 Serpiente) como el día de la rendición de la ciudad azteca de Tenochtitlan, sin embargo, fue un reto mayor. León y Gama ya había demostrado que en la cuenta ritual de 260 días del Tonalámatl Aubin, todos los días iban "acompañados" por otros signos, lo que correspondía a otras cuentas además de las tres ya comentadas (anual, ritual y mensual). Los nueve signos de los "señores de la noche" en el Tonalámatl Aubin, por ejemplo, no se traslapaban con los signos de un ciclo ritual. En cada nueva "semana" de 13 días de la cuenta ritual, el signo del mismo día era seguido por un diferente signo acompañante o "señor de la noche", haciendo posible que los analistas amerindios dieran una fecha con tan sólo incluir

[14] *Ibid.*, vol. 1, pp. 49-55 (pars. 34-39).

el signo del día y su señor de la noche acompañante.[15] Esto sucedía con referencias a la fecha de la caída de Tenochtitlan, que según las fuentes amerindias había ocurrido en el día 1 Serpiente (*ce cohuatl*), con su señor de la noche acompañante, Agua. Sin embargo, ningún modelo caléndrico, incluido el de León y Gama, podía correlacionar el día 1 Serpiente, señor de la noche Agua, con la fecha europea (12 de agosto de 1521, en el calendario juliano, pero 21 de agosto en la cuenta gregoriana corregida). Para solventar el problema, León y Gama argumentó que la referencia a 1 Serpiente/Agua era metafórica. La referencia a 1 Serpiente, decía, aludía al último de los cinco días "ociosos" (*nemontemi*) del calendario de 365 días, el más ominoso de todos y, por lo tanto, a un punto de partida desastroso en la historia, no a una fecha real. La referencia al señor de la noche Agua también era metafórica. Quería representar el día lluvioso cuando la capital de los aztecas cayó luego de un sitio de tres meses.[16]

Si bien casi todas las referencias de los analistas nahuas concordaron perfectamente luego de que León y Gama las sometió a los ajustes y las interpretaciones metafóricas, sí hubo otras que no pudieron acomodarse con tanta facilidad. Para salvar su modelo ante dichos retos, León y Gama argumentó que algunos analistas amerindios estaban equivocados. Usó la astronomía para demostrarlo. Al igual que Carlos de Sigüenza y Góngora, León y Gama trató de correlacionar fechas en los anales amerindios con el calendario gregoriano usando referencias a eclipses y otros fenómenos estelares en las fuentes indígenas. Por ejemplo, muchos anales habían identificado dos eclipses durante el reinado del gobernante mexica Axayácatl (Cara de Agua) (r. 1469-1483 en el Códice Mendoza). Uno fue un eclipse total el día

[15] *Ibid.*, vol. 1, pp. 29-33 (pars. 14-16).
[16] *Ibid.*,vol. 1, pp. 81-83 (pars. 49-50).

posterior al triunfo de Axayácatl sobre los matlatzincas; el otro fue parcial y marcó la muerte de Axayácatl. Las fechas de los eclipses en las fuentes indígenas eran difíciles de señalar. Tres anales diferentes a los que León y Gama tuvo acceso afirmaban contradictoriamente que el primer eclipse había ocurrido en 1476, 1478 y 1479. Sólo una de esas tres fuentes identificaba el día como 1 Movimiento (*ce Ollin*). En cuanto al segundo eclipse, sólo uno de los tres anales se refería a él, y decía que había sucedido en 1481. Usando tablas astronómicas que rastreaban los movimientos de la Luna en relación con el Sol, León y Gama identificó varios eclipses que de hecho habían ocurrido en México entre 1476 y 1481. Luego concluyó que dos eclipses, uno en 1477 y el otro en 1481, habían sido totales. Sin embargo, fue el eclipse de 1481 y no el de 1477, como decían los anales, el que había sucedido en el día 1 Movimiento. León y Gama, por tanto, supuso que los analistas, Domingo Hernández Ayotzin y otros dos anónimos, habían cambiado la fecha de un eclipse y tomado por error el año del otro. De todas las fuentes indígenas que fechaban eclipses durante el reinado de Axayácatl, sólo uno era confiable: los anales de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin.[17]

El mensaje claro detrás de un ejercicio tan erudito era que no todas las fuentes amerindias precolombinas eran confiables. De acuerdo con León y Gama, los historiadores tenían que sopesar la credibilidad de los documentos amerindios, precolombinos y coloniales. Esta actitud escéptica hacia los anales precolombinos y de principios del periodo colonial, a pesar de haber sido escritos por nobles amerindios, representaba una posición nueva en la historiografía criolla. Al igual que los autores de Europa del norte que él mismo despreciaba, León y Gama consideraba que las fuentes eran fiables no tan sólo porque habían sido redactadas

[17] *Ibid.*, vol. 1, pp. 84-89 (pars. 52-56).

por escribanos de la nobleza indígena, sino porque pasaban la prueba de la consistencia lógica interna. En este sentido, más que en ningún otro, León y Gama puede clasificarse con seguridad como una figura de la Ilustración.

Ayudado con una riqueza de información y una familiaridad inigualable con la mayoría de fuentes nahuas disponibles, ya sea alfabéticas o pictográficas, León y Gama emprendió el estudio de las piedras descubiertas en el zócalo. Las usó para destacar la creatividad de los amerindios. Al insistir en que los nativos no habían tenido herramientas de hierro ni tecnologías sofisticadas con qué hacerlas, León y Gama transformó las piedras en una fuente de admiración, no de desprecio.[18] Al igual que Fábrega y Clavijero, al destacar los logros amerindios a pesar de su limitada tecnología, León y Gama invirtió el discurso de los críticos europeos. Las piedras, decía, demostraban la exquisita habilidad de los amerindios para trabajar el granito sin herramientas de hierro. También probaban que habían conocido mucho de mecánica (por la necesidad de poleas para mover las rocas unos cuantos metros), geometría (indicado por los cortes circulares perfectos en la Piedra Solar) y astronomía.

Sin embargo, pese a todos los logros de los nativos, la piedra con figura de monstruo parecía indicar que los mexicas no conocían muy bien los principios de la estética. Sin embargo, y a pesar de que la evidencia parecía probar el primitivismo estético de los aztecas, León y Gama sostenía que el monolito era un compuesto de jeroglíficos de deidades, no una representación distorsionada del cuerpo humano. Citando una ilustración de la deidad Tláloc publicada por Gemelli Careri, León y Gama afirmaba que los nativos habían desarrollado la habilidad de representar de manera exquisita los cuerpos de las deidades. Por lo tanto, las representaciones estéticamente repulsivas como la de Coatlicue

[18] *Ibid.*, vol. 1, pp. 112-114 (par. 82).

eran montajes de muchos jeroglíficos de las deidades, resultado de una decisión deliberada de los nativos que conocían bien las reglas de las bellas artes.[19]

Basándose en el Tonalámatl Aubin y en una lectura cuidadosa del volumen de Torquemada referente a las religiones mesoamericanas, León y Gama logró identificar los jeroglíficos de cuando menos siete deidades en la escultura. Teoyaomaqui, una diosa encargada de recolectar las almas de los guerreros que morían en batallas sagradas y de víctimas de los sacrificios para llevarlas a la encantadora casa celestial del Sol, era representada en la escultura por los senos y el collar de manos alrededor del cuello. Las "bolsas" de incienso de copal (de hecho, representaciones de corazones), ubicadas en el collar cerca de las manos, representaban la ofrenda ritual que ofrecían los guerreros a la diosa antes de la batalla. Huitzilopochtli aparecía como la "máscara" en la parte superior de la figura, así como en los cráneos del cinturón. La falda tejida de serpientes, decía León y Gama, representaba a Cohuatluye (la madre de Huitzilopochtli) y la serpiente y las plumas debajo de la falda describían a Quetzalcóatl. En la base de la escultura, había atributos jeroglíficos de Mictlantecutli, el señor del inframundo, y de Tlalxicco, el inframundo, adonde eran trans-

[19] *Ibid.*, vol. 1, p. 36 (par. 21) y vol. 1, p. 40 (par. 23). La opinión que León y Gama tenía de la estética azteca se parece mucho a la que recientemente expuso Inga Clendinnen. Al igual que León y Gama, a Clendinnen le impresiona el realismo que caracteriza a las esculturas aztecas de plantas y de animales pequeños y la distorsión casi deliberada de las de animales más grandes y de la figura humana. Clendinnen ha dicho que el naturalismo realista selectivo de los mexicas buscaba capturar la esencia de los objetos pequeños, que supuestamente residía en la apariencia de su superficie. La esencia de los animales más grandes como leopardos y águilas y de los humanos también radicaba en sus pieles (una razón por la cual a los aztecas les gustaba desollar a sus víctimas y usar ropas de piel y plumas y de piel de humano). Sin embargo, los humanos y los animales grandes revelaban su naturaleza mediante su comportamiento, y no a través de la apariencia de su superficie. Por lo tanto, la sensibilidad estética de los aztecas rechazaba las representaciones miméticas de esos objetos grandes. Véase Clendinnen, *Aztecs*, cap. 9.

portadas las almas de los que no morían en batalla.[20] En su esfuerzo por negar la crítica europea al supuesto primitivismo estético de los aztecas, León y Gama desarrolló una lectura de Coatlicue como un texto, un pastiche jeroglífico de atributos de deidades.

La segunda piedra era igualmente problemática y difícil de entender. León y Gama concluyó que el monolito era un calendario que señalaba varias fechas importantes asociadas con el culto del Sol en una cuenta ritual de 260 días. Registraba fechas de tres maneras: mediante gnomons *1)* grandes y *2)* pequeños metidos en los huecos alrededor del exterior de la rueda, identificados como *xzys* y *ppqq*, y *3)* a través de fechas talladas en la rueda en sí. Los agujeros alrededor de la rueda, sostenía León y Gama en una de las secciones más especulativas de su ensayo, eran los huecos de los gnomons, cuya sombra había ayudado a medir el camino del Sol por la eclíptica entre dos solsticios (*xzys*) y entre dos equinoccios (*ppqq*).[21] Las fechas talladas en la rueda en sí registraban importantes fechas religiosas en un calendario que corresponde al año 13 Caña (encontrado en la parte superior de la rueda) de una cuenta de 52 años. Los símbolos del círculo exterior de la rueda, sostenía León y Gama, representaban a la Vía Láctea y la imagen en el centro de la rueda, un sol con garras y con la boca abierta, representaba a Ollin Tonatiuh (Movimientos Solares), un signo de día de la cuenta ritual. León y Gama justificó su interpretación de estas dos figuras (Vía Láctea y Ollin Tonatiuh) basándose en evidencia que encontró en una página del Tonalámatl Aubin, donde aparecen juntos a un lado del signo "zodiacal" dominante de la "semana" decimotercera de la cuenta ritual.[22] A su vez, Ollin Tonatiuh, argumentaba León y Gama, era una representación de las cuatro eras

[20] *Ibid.*, vol. 1, pp. 35-44 (pars. 20-29).
[21] *Ibid.*, vol. 1, pp. 104-108 (pars. 73-76).
[22] *Ibid.*, vol. 1, p. 100 (par. 67).

solares de la cosmología azteca (destrucciones ocasionadas por terremotos, tornados, fuego o inundaciones), pues las fechas que inauguraron cada una de esas eras estaban ubicadas en las esquinas de la imagen. Descartando las interpretaciones de Echeverría y Veytia y de Boturini del orden de las eras solares, León y Gama sostuvo que las fechas y la sucesión de eras en la piedra coincidían con las que se habían encontrado en un documento anónimo en náhuatl en la colección de Alva Ixtlilxóchitl.[23] León y Gama también logró encontrar muchos otros símbolos caléndricos que supuestamente representaban fechas en honor del Sol en un ciclo ritual semianual. Tanto en el caso de Coatlicue como en el de la Piedra Solar, León y Gama usó los códices pictográficos aztecas para interpretar las nuevas fuentes arqueológicas.

El recelo de José Antonio de Alzate y Ramírez

Pese a su impresionante rigor y erudición, la *Descripción histórica de las dos piedras* se encontró con una fría recepción, y León y Gama no logró atraer suscriptores para un segundo volumen, el cual, por tanto, no fue publicado. Además, el extraordinario texto de León y Gama fue pronto atacado por Alzate y Ramírez, editor de las *Gacetas de literatura,* quien se había declarado incapaz de especular sobre el significado de las piedras.

Antes de estudiar la dura crítica de Alzate y Ramírez a León y Gama, debemos ir brevemente a los orígenes de la animosidad entre estos dos eruditos. Alzate y Ramírez, un sacerdote seglar, pertenecía a la misma clase pequeño burguesa de León y Gama, pero a diferencia de éste, era un hombre adinerado y disfrutaba de reconocimiento interna-

[23] *Ibid.*, vol. 1, pp. 94-95 (par. 62).

cional. Hijo único de una próspera familia de panaderos, Alzate y Ramírez había tenido los recursos para subsidiar varios periódicos a lo largo de su vida. La Academia Francesa de Ciencias consideró cuando menos uno de sus trabajos sobre la historia natural de la Nueva España y, en 1771, la Academia le otorgó el título de miembro correspondiente.[24] En contraste, León y Gama era un burócrata de nivel medio abrumado por responsabilidades y con una gran familia. Sus esfuerzos por lograr cierto reconocimiento internacional a la larga fracasaron, y ésta fue la fuente de su duradera aversión hacia Alzate y Ramírez.

En 1772, cuando le envió al astrónomo francés Joseph-Jérôme Le François de Lalande (1732-1807) datos sobre un eclipse para corregir la información enviada previamente por Alzate y Ramírez, León y Gama dijo que las observaciones astronómicas de Alzate y Ramírez eran descuidadas y una vergüenza para la nación criolla: justo el tipo de cosa, dijo, que hacía que los extranjeros vieran a los mexicanos "como criaturas irracionales, algunos muy incapaces, y la gran mayoría como faunos o salvajes".[25] Alegre por la inesperada llegada de información valiosa, Lalande le contestó a León y Gama y le pidió información sobre los satélites de Júpiter vistos desde México y sobre las mareas, así como un mapa preciso de la Nueva España.[26] León y Gama respondió con información sobre las mareas en lugares costeros

[24] Alzate y Ramírez es una de las figuras más estudiadas de la Ilustración mexicana. Véanse, por ejemplo, Peset, pt. 1; Moreno de los Arcos, "Eclesiástico criollo". Los artículos que Alzate y Ramírez envió a la Academia Francesa de Ciencias fueron publicados en *Voyage en Californie* por el abad Jean-Baptiste Chappe d'Auteroche, quien encabezó una expedición organizada por la Academia a México para medir el tránsito de Venus y los satélites de Júpiter a fin de calcular longitudes. D'Auteroche recibió la colaboración de varios eruditos criollos durante su estancia en México, incluidos Alzate y Ramírez, León y Gama, José Ignacio Bartolache y Joaquín Velázquez de León.

[25] BN-P (G-A), Ms 331, León y Gama a Lalande, 26 de abril de 1772, 7 v.

[26] *Ibid.*, Lalande a León y Gama, 5 de mayo de 1773, 5 r.

distantes y Lalande replicó solicitando datos sobre los cometas, con la promesa de agradecer los esfuerzos de León y Gama en los reconocimientos de sus próximos tratados.[27] Hasta donde yo sé, Lalande nunca cumplió su promesa y León y Gama cargó con la eterna animadversión de Alzate y Ramírez.

León y Gama y Alzate y Ramírez chocaron por primera vez en público en 1789 y 1790 en un debate acerca de la interpretación de una luz celestial que apareció en el horizonte norte de la Nueva España, lo que parece fue la aurora boreal.[28] Puesto que este debate se volvió personal y serio, fue toda una sorpresa que en junio de 1792 Alzate y Ramírez sólo presentara una tibia crítica a la descripción que León y Gama había hecho de las dos piedras. Alzate y Ramírez afirmaba que León y Gama no había podido proponer una interpretación general de los jeroglíficos mexicanos y que otro anticuario estaba a punto de hacerlo, una velada referencia al trabajo de José Ignacio Borunda. La respuesta pública de León y Gama también fue mesurada y desafió al anticuario amigo de Alzate y Ramírez a ofrecer una lectura alternativa de las piedras.[29] Alzate y Ramírez replicó esta vez con una crítica más extensa de las fallas que había encontrado en el tratado de León y Gama. Para entender mejor la segunda crítica de Alzate y Ramírez, necesitamos examinar su carrera como patriota y anticuario.

[27] *Ibid.*, Lalande a León y Gama, 12 de septiembre de 1774, 4 r.

[28] León y Gama, "Discurso sobre la luz septentrional que se vio en esta ciudad el día 14 de noviembre de 1789, entre 8 y 9 de la noche", *Gaceta de México*, vol. 3, núm. 44 (1 de diciembre de 1789), pp. 432-435, y núm. 45 (22 de diciembre de 1789), pp. 444-447; Alzate y Ramírez, "Carta del autor de la Gaceta de literatura al discurso que publicó un anónimo en la [Gaceta] política sobre la aurora boreal", *Gacetas de literatura*, vol. 1 (8 de marzo de 1790), pp. 301-310; León y Gama, *Disertación física*; Alzate y Ramírez, "Novedad literaria: Disertación (nombrada) física sobre la materia y formación de las auroras boreales", *Gacetas de literatura*, vol. 1 (16 de agosto de 1790), p. 423.

[29] León y Gama, *Gaceta de México*, vol. 5, núm. 13 (julio de 1793), p. 124.

Más que cualquier otro estudioso, Alzate y Ramírez llevó hasta sus límites las dimensiones antieurocéntricas del discurso de la epistemología patriótica. Fundó las *Gacetas de literatura* en 1788 con la intención, entre otras, de someter los relatos extranjeros sobre la Nueva España al escrutinio del público. Las reseñas que aparecían en las *Gacetas de literatura* buscaron demostrar las limitaciones epistemológicas de los extranjeros para comprender la naturaleza y la historia del Nuevo Mundo. El enfoque epistemológico de Alzate y Ramírez se puede apreciar en las críticas a los escritos de viaje de Joseph La Porte y *lord* George Anson y al tratado sobre amalgamas de oro y plata del barón Ignaz von Born (1742-1791). En 1788, Alzate y Ramírez declaró que en la recopilación de los relatos de viaje de La Porte, el editor francés había tratado a los habitantes de la Nueva España peor que a "salvajes" esquimales. En particular, Alzate y Ramírez le apuntó directamente a los pasajes de La Porte que presentaba a los colonos de la Nueva España como lascivos, corruptos, ignorantes y supersticiosos. Alzate y Ramírez identificó y condenó los múltiples errores de hecho que había cometido el francés sobre historia natural y geografía.[30] A fin de exponer ante el público mexicano las mentiras de los viajeros, Alzate y Ramírez también arremetió contra *lord* Anson, quien había descrito a los hispanoamericanos como cobardes, tan incapaces de defender las colonias que, según cálculos de Anson, todo el virreinato de Perú podría ser conquistado por una fuerza naval de 1 500 hombres. Alzate y Ramírez presentó pruebas de una memoria inédita que describía el sitio de Manila por parte de los ingleses donde un contingente de mexicanos (las Filipinas estaban económica y políticamente ligadas con la Nueva España) había burlado a los agresores. Contrario a las afirmaciones de

[30] Alzate y Ramírez, "Historia de la Nueva España por al abate La Porte", *Gacetas de literatura*, vol. 1 (31 de enero de 1788), pp. 5-12.

lord Anson, este episodio mostraba que incluso la plebe de la Nueva España, las "*heces*" de México, era capaz de vencer a los ingleses, y que "incluso los miembros más infelices de la nación española mantenían su linaje noble".[31] En 1790, Alzate y Ramírez atacó la historia del barón Ignaz von Born sobre la minería de plata, cuyos errores encontró ser más escandalosos que aquellos que halló en los libros de La Porte y Anson. Si bien parecía alabar al inventor criollo de la técnica para amalgamar mercurio con plata en Hispanoamérica, Born la describió como un hallazgo empírico, producto de la casualidad mientras exigía un estudio científico del proceso para que se le sacara provecho en las minas europeas. Pese a sus numerosos errores de hecho históricos, incluido el nombre del descubridor de la amalgamación, Born describió a los habitantes de las colonias como furiosos en oposición a la introducción de parte de la Corona de España de reformas racionales a la minería.[32] Alzate y Ramírez arremetió en contra de cada una de las afirmaciones de Born.[33]

Las críticas a Anson, La Porte y Born capturan la crítica antieurocéntrica de la epistemología de Alzate. En notas

[31] Alzate y Ramírez, "Falsedades vertidas por Jorge Amon [*sic*] en la descripción de su viage alrededor del mundo", *Gacetas de literatura*, vol. 1 (10 de mayo de 1788), p. 40 (las cursivas son mías; Alzate y Ramírez describió a los mexicanos en Manila como plebeyos de descendencia amerindia).

[32] El tratado de Ignaz von Born apareció por primera vez en Viena en 1786 bajo el título de *Über das Anquicken der Gold- und silberhaltigen Erze, Rohsteine, Schwarzkupfer und Hüttenspeise*. Fue traducido al inglés por R. E. Raspe con el título de *Baron Inigo Born's New Process of Amalgamation of Gold and Silver Ores, and other Metallic Mixtures, as by his late Imperial Magesty's Command introduced in Hungary and Bohemia* (Londres, T. Cadell, 1791). El hecho de que Alzate y Ramírez lo haya reseñado en 1790 indica el dinamismo de la esfera pública y del mercado de libros en la Nueva España.

[33] Alzate y Ramírez, "Traducción de algunos artículos del estracto del caballero Born acerca de la estracción de la plata y oro con su correctivo", *Gacetas de literatura*, vol. 2 (30 de diciembre de 1790), pp. 84-90. Para un rechazo similar de la modernidad que Born representaba, pero esta vez durante los principios de la república en Bolivia, véase Platt.

encargadas por el impresor español Antonio de Sancha para la fallida edición en español de la historia de Clavijero, Alzate y Ramírez hizo eco de la conclusión del jesuita en el sentido de que los viajeros extranjeros solían ser ignorantes de lenguas nativas, crédulos y fácilmente manipulables por los lugareños.[34] Sin embargo, la crítica de Alzate y Ramírez a los relatos extranjeros era parte también de una crítica mayor de los constructores de sistemas hipotéticos. Desde esta perspectiva, inspeccionó críticamente las historias natural y civil del virreinato de Nueva Granada escritas por el jesuita italiano Filippo Gilii (1721-1789),[35] a quien llamó seguidor de los historiadores conjeturales como Buffon. Al subordinar la observación a sus sistemas, esos filósofos de cafetín concluyeron, a partir de las endebles pruebas, que el Nuevo Mundo había emergido recientemente del océano y que, por tanto, los amerindios eran o recién llegados o degenerados. No obstante, los hechos mostraban que Buffon estaba equivocado. Los monumentos amerindios probaban que los nativos tenían raíces antiguas y los altos picos montañosos de América demostraban que el Nuevo Mundo había emergido del océano mucho antes que Europa. Los múltiples errores del texto de Gilii, *Saggio di storia americana; o sia, Storia naturale, civile e sacra de'regni, e delle provincie spagnuole di Terra-ferma nell'America meridionale*, sugerían que en realidad nunca había visitado Panamá, Colombia y Venezuela, las cuales afirmaba describir; de manera semejante, sus generalizaciones sobre castas (mestizos o mulatos) y amerindios borrachos mostraban su predilección por

[34] La crítica que Clavijero hace de las limitaciones epistemológicas de los viajeros europeos es reiterada por las notas de Alzate y Ramírez, por ejemplo, en libro 7, n. 55 (BM-M, Ms 1679). Véase Moreno de los Arcos, "Notas de Alzate". Las notas se encuentran en dos repositorios diferentes, las que corresponden a los libros 1 y 2 de Clavijero están en AMNA, Ms 176, y las de los libros del 6 al 10 están en BN-M, Ms 1679; las de los libros del 3 al 5 están desparecidas.

[35] Gilii.

la elaboración de sistemas. Pero no todos los amerindios y los mestizos eran iguales.[36]

Habiendo leído el análisis de Clavijero sobre las contradicciones e inconsistencias en los escritos de personajes como De Pauw, Buffon y Robertson, Alzate y Ramírez vinculó firmemente su ataque a los creadores de sistemas a su patriotismo. Al hacerlo así, creó un discurso que presentó a la Nueva España como una tierra cuya riqueza natural mostraba el sentido de las generalizaciones filosóficas. Al igual que el jesuita Juan de Velasco (cuyo trabajo desconocía), Alzate y Ramírez insistió en que los naturalistas debían identificar las "curiosidades" de la tierra para desenmascarar a los constructores de sistemas europeos. Alzate y Ramírez hizo una carrera a partir de los fenómenos naturales que contradecían las "leyes" naturales ideadas por los naturalistas europeos, particularmente por los taxónomos como Linneo.[37]

Entre 1788 y 1790, Alzate y Ramírez entabló un debate con Vicente Cervantes (1755-1829), un naturalista español encargado de enseñar la taxonomía de Linneo en el nuevo Jardín Real Botánico, fundado para desafiar el control criollo clerical de la Facultad de Medicina de la Universidad de México. En un debate que se llevó a cabo en las páginas de periódicos mexicanos rivales, Alzate y Ramírez se burló de las clasificaciones de Linneo postuladas por el recién llegado Cervantes por su incapacidad para capturar el carácter único de las especies mexicanas; de su tendencia a agrupar fauna y flora no de acuerdo con "virtudes" sino de

[36] Alzate y Ramírez, "Noticia del viage en la América por el Abate Gilii y repulsa de sus falsedades", *Gacetas de literatura*, vol. 1, 10 de enero de 1790, pp. 246-254.

[37] Su programa de investigación está explicado en "Ajolotl es muy eficaz su jarabe para la tisis", *Gacetas de literatura*, vol. 2 (16 de noviembre de 1790), pp. 52-53. Sobre este aspecto del trabajo de Alzate y Ramírez y esta dimensión de patriotismo criollo en general, véase Cañizares Esguerra, "Nation and Nature".

acuerdo con engañosos parecidos entre especies, a veces microscópicos; y, finalmente, de su influencia corruptora sobre la juventud por prestar exorbitante atención a las características sexuales de las plantas.[38] Alzate y Ramírez usó las singularidades de mucha de la fauna y la flora de México para desarticular la cuidada lógica de Linneo y su discípulo español y destacar la incompetencia de los extranjeros para llegar a entender la realidad mexicana.[39]

Alzate y Ramírez sobre Xochicalco

El fastidio de Alzate y Ramírez por los "sistemas teóricos" extranjeros también salió a la luz en sus incursiones como anticuario. En las páginas de las *Gacetas de literatura*, a menudo introdujo informes sobre ruinas antiguas. Entre ellos, sobresalía *Descripción de las antigüedades de Xochicalco*, un estudio de las ruinas encontradas en el sitio del mismo nombre (posteriormente usado por el jesuita Pedro José de Márquez). Si bien Alzate y Ramírez afirmaba que él originalmente había escrito la obra alrededor de 1777 y que había sido traducida al italiano, sugiriendo así que Clavijero podía haber tomado sus ideas al leerla (Alzate y Ramírez no tenía recato), la publicó en 1791 como un suplemento de sus *Gacetas de literatura* para celebrar la visita de la expedi-

[38] Los varios ensayos de Alzate y Ramírez y Cervantes que aparecieron entre 1788 y 1790 en las *Gacetas de literatura* y la *Gaceta de México*, respectivamente, han sido reproducidos en Moreno de los Arcos, *Linneo en México*. Para un relato interesante de la controversia sobre la recepción de las taxonomías de Linneo en España a fines del siglo XVIII desde la perspectiva de la resistencia de la universidad corporativa tradicional a la apertura de nuevas instituciones alternativas, véase Tanck de Estrada; Lozoya, cap. 2.

[39] Para ejemplos de este aspecto de la epistemología patriótica de Alzate y Ramírez, véase "Botánica", *Gacetas de literatura*, vol. 1 (15 de febrero-8 de abril de 1788), pp. 20-27. Para un ejemplo que lleva el paradigma hacia la ley de la física, véase "Continúa la descripción topográfica de México", *Gacetas de literatura*, vol. 2 (4-8 de octubre de 1791), pp. 274-275, 278.

ción científica a México de Alejandro Malaspina.[40] Sea como fuere, Alzate y Ramírez quiso exponer las representaciones extranjeras de los antiguos mexicanos como calumnias infames.[41] Todo el tratado estaba enmarcado como una polémica en contra de extranjeros escépticos tales como De Pauw, Raynal y Robertson, cuyas lecturas "internas" de las fuentes los llevaron a suponer que los primeros informes coloniales sobre la alta densidad poblacional y las habilidades militares de los aztecas se contradecían por la rapidez con que había ocurrido la Conquista, los relatos sobre la majestuosidad de las urbes indígenas eran fácilmente desmentidas por la evidencia de la pobreza y atraso de los amerindios contemporáneos, y los informes sobre la sofisticación cultural de los aztecas eran cuestionados por la brutalidad de sus sacrificios humanos. Alzate y Ramírez también enmarcó su trabajo como una réplica a los comentarios hechos por naturalistas como Buffon y Jacques Christophe Valmont de Bomare (1731-1807) de que los mesoamericanos habían llegado hacía poco tiempo y que el México precolombino, por lo tanto, había estado escasamente poblado. Por último, Alzate y Ramírez quería impugnar las afirmaciones de Lalande de que los mexicanos precolombinos no habían conocido la astronomía.[42]

Alzate y Ramírez rechazó por espurias las contradicciones identificadas por los escépticos. Decía que la Conquista no había sido fácil ya que los españoles habían peleado con cientos de miles de amerindios como aliados. En cuanto a la supuestamente común práctica de los sacrificios humanos, sostenía Alzate y Ramírez, era tan sólo una exagera-

[40] Alzate y Ramírez, "Descripción de las antigüedades de Xochicalco", p. 1. Hay una cita extensa del manuscrito de 1777 de Alzate y Ramírez en Moreno de los Arcos, "Eclesiastico criollo", p. 12, la cual varía sustancialmente del mismo pasaje en la edición de 1791, lo que sugiere que en realidad existía un manuscrito anterior, pero no sé dónde se encuentra.

[41] Alzate y Ramírez, "Descripción de las antigüedades de Xochicalco", dedicatoria (sin folio).

[42] *Ibid.*, pp. 2-9 y nn. 8 y 10.

ción de partidarios tendenciosos que no entendieron que esas prácticas eran comunes en todas las sociedades antiguas. Alzate y Ramírez —quien, al igual que los críticos europeos, rechazó los códices amerindios porque en su opinión resultaban indescifrables— recurrió de esta manera a la mismísima evidencia que los críticos europeos consideraban fiables, los restos arqueológicos, para demostrar los errores y prejuicios de todos esos críticos.

Ante las acusaciones contra la credibilidad de los cronistas esgrimidas por Buffon, Valmont de Bomare y Lalande, Alzate y Ramírez afirmó que las ruinas de Xochicalco, un castillo fortificado con zanjas, terrazas, una pirámide y caminos subterráneos, demostraban que las fuentes documentales sobre la grandeza de las civilizaciones mesoamericanas eran veraces. Las ruinas dejaban ver que los antiguos habitantes de Mesoamérica habían conocido de mecánica (sólo poleas podían haber movido esas enormes rocas), de ingeniería militar (dadas las fortificaciones en el montículo), geometría subterránea (en los túneles arqueados y las habitaciones abovedadas dentro de la montaña) y de astronomía (el castillo estaba perfectamente alineado en relación con los cuatro puntos cardinales). Al igual que Clavijero, León y Gama, y Fábrega, Alzate y Ramírez también sostenía que esos logros eran todavía más extraordinarios si se consideraba que los amerindios habían disfrutado de tecnologías limitadas y carecían de herramientas de hierro.[43]

En su descripción del "castillo" de Xochicalco, Alzate y Ramírez abordó una de las contradicciones identificadas por los escépticos europeos, es decir, que los informes de la majestuosidad de las civilizaciones amerindias eran desmentidos por la presencia de miserables y sumisos plebeyos amerindios. Como un típico patriota criollo, Alzate y Ramírez afirmó que el comportamiento de los plebeyos amerindios contemporáneos, la "ínfima plebe", no debía ser usada

[43] *Ibid.*, p. 21.

para juzgar los logros de las elites gobernantes de los antiguos mesoamericanos.[44] Al igual que muchos patriotas criollos antes de él, Alzate y Ramírez distinguió claramente entre las gloriosas sociedades estratificadas amerindias del pasado y las lamentables y míseras comunidades del presente. Decía que esta transformación era el resultado de la metamorfosis de las sociedades jerárquicas amerindias del pasado en colectividades homogéneas de plebeyos del presente. En sus notas a la historia de Clavijero, Alzate y Ramírez trataba de demostrar que la "contaminación" de los mestizos urbanos había llevado a la corrupción y desmembramiento corporativo de las comunidades amerindias.[45]

Según Alzate y Ramírez, la desaparición de las distinciones sociales en las comunidades indígenas le restaba valor al testimonio de todos los amerindios contemporáneos. Sin embargo, él mismo ofreció una reconstrucción hipotética de la pirámide que parecía haber existido arriba de un castillo fundamentándose en las declaraciones de testigos anónimos. A pesar de su uso de testimonios orales, Alzate rechazó el testimonio de las autoridades amerindias del poblado de Tetlama como ridículo. Las autoridades le informaron que debajo de la montaña de Xochicalco había una red de túneles que llegaban hasta la capital, y que el

[44] *Ibid.*, p. 3.

[45] Sobre el tema de la corrupción de los amerindios inducida por la cercanía de las castas urbanas y la desaparición de las jerarquías en las comunidades amerindias, véase AMNA, Ms p. 176, nn. 15, 136 y 139 al libro I; BN-M, Ms 1679, nn. 24, 25 y 32 al libro 7. Alzate y Ramírez redactó un análisis de los "indios" del centro de México para Malaspina en donde volvió sobre los mismos tropos: los efectos corruptores de los plebeyos urbanos y las castas sobre las comunidades amerindias, originalmente virginales, y la disolución de los estamentos y jerarquías sociales en dichas comunidades. Sin embargo, el documento también tenía cosas positivas que decir sobre los mestizos en tanto poderosos líderes en las comunidades amerindias. Véase AMN, Ms 562, Alzate y Ramírez, "¿Cuáles son los caracteres morales y físicos del indio?", fols. 315-323 v. Este documento ha sido reproducido dos veces, por Moreno de los Arcos, en Alzate y Ramírez, *Memorias y ensayos*, pp. 154-165, y por González Claverán, "Notas a un documento".

fantasma de un viejo amerindio vivía en ellos. Alzate y Ramírez descartó el testimonio de los nobles indígenas por ser "patrañas" y "errores populares", típicos de "imaginaciones habitadas por fantasmas".[46]

Alzate y Ramírez no se comportaba como un típico anticuario criollo al juzgar los testimonios amerindios. Era propenso a descartar los testimonios orales indígenas así como las evidencias escritas encontradas en monolitos y pirámides que él mismo había contribuido a descubrir. Su rechazo a los modelos teóricos y especulativos evitó que presentara una interpretación de los jeroglíficos que encontró en Xochicalco. En general, entonces, se puede decir que paradójicamente Alzate mantuvo la misma actitud escéptica frente a las fuentes indígenas que tuvieron los mismísimos críticos de la Europa del norte que él tanto detestaba. En su esfuerzo por atacar los sistemas teóricos eurocéntricos, Alzate terminó epistemológicamente en el mismo sitio que sus enemigos. Pero sería equivocado simplemente sugerir que Alzate y Ramírez perversamente imitó a De Pauw. Una diferencia clave separa a Alzate de sus enemigos europeos, y eso es el uso de fuentes arqueológicas. Utilizando precisamente el tipo de evidencia no escrita que los europeos tanto habían promovido (las murallas, los túneles y las pirámides de Xochicalco), Alzate invirtió los modelos teóricos eurocéntricos. Regresemos al análisis de la crítica que Alzate y Ramírez hizo al estudio de Antonio de León y Gama.

La crítica de Alzate y Ramírez a León y Gama

En cierto sentido, la crítica de Alzate y Ramírez atacó aspectos superficiales de la *Descripción de las dos piedras*. Por

[46] Alzate y Ramírez, "Descripción de las antigüedades de Xochicalco", pp. 16-18.

ejemplo, dedicó gran parte de su argumentación a desafiar la clasificación mineralógica de León y Gama de las dos piedras. Pero Alzate y Ramírez también planteó puntos de gran importancia. Primero denunció a León y Gama por haber mostrado una preocupación exagerada por los "sistemas especulativos", haciendo eco de la misma crítica que había usado contra León y Gama durante el debate en torno a la naturaleza de la aurora boreal. Esta vez, Alzate y Ramírez acusó a León y Gama de ser un seguidor de los historiadores filosóficos y de anticuarios pedantes. Luego de burlarse, como Voltaire, de los eruditos bíblicos cuyos sistemas históricos enteros se basaban en unas cuantas etimologías, Alzate y Ramírez afirmó que etimólogos como León y Gama eran responsables de haber creado historias conjeturales de los orígenes de las instituciones humanas que eliminaban las distinciones entre humanos y animales. En una referencia directa a Rousseau y sus seguidores, Alzate y Ramírez sostuvo que esos historiadores-etimólogos conjeturales derivaban los orígenes de los humanos de los loros, los monos o los perros basándose simplemente en las semejanzas de los sonidos de animales y humanos. La erudición de León y Gama, decía Alzate y Ramírez, se ubicaba en este mundo especulativo. Al afirmar que no había habido dos eruditos, independientemente de su posición social y conocimientos, que hubieran logrado ponerse de acuerdo con la interpretación de sencillas palabras en náhuatl, Alzate y Ramírez argumentaba que cualquier interpretación de los calendarios y los escritos mesoamericanos era imposible, incluida la que presentaba la *Descripción histórica* de León y Gama. Alzate y Ramírez insistió en que él era incapaz de interpretar cualquier forma de jeroglíficos en las piedras.[47]

La segunda crítica de Alzate y Ramírez también estaba

[47] Alzate y Ramírez, "Carta del autor a D. N. sobre los caracteres mexicanos", *Gacetas de literatura*, vol. 2 (13-31 de julio y 28 de agosto de 1792), p. 416.

destinada a exponer la supuesta afición de León y Gama por los sistemas especulativos. Alzate y Ramírez afirmaba que la única manera de ver si la Piedra Solar era un reloj solar era realizando un experimento. Alzate y Ramírez instó a León y Gama a colocar gnomons en los huecos de la Piedra Solar para ver si las sombras marcaban los solsticios y equinoccios que él había predicho. La tercera crítica de Alzate y Ramírez fue la caracterización racial que León y Gama hizo de Cristóbal del Castillo, el historiador amerindio cuyos anales e interpretaciones de calendarios constituían la base sobre la que descansaba gran parte del sistema especulativo de León y Gama. Alzate y Ramírez sostenía que Castillo no había sido amerindio, sino mestizo. Por lo tanto, implícitamente cuestionaba la confiabilidad de toda la obra de León y Gama, pues los mestizos gozaban de poca o nula credibilidad entre las élites clericales de la Hispanoamérica colonial.[48] Alzate y Ramírez, el gran crítico de las teorías y sistemas especulativos, paradójicamente cerraba su ensayo exigiendo a León y Gama "una clave", un sistema (!) para entender los documentos mesoamericanos, es decir, un conjunto de "reglas para interpretar todos los jeroglíficos".[49]

La respuesta de León y Gama

La diatriba de Alzate y Ramírez obligó a León y Gama a responder con un segundo tratado, aún más notable que el primero, sobre las antigüedades mesoamericanas, el cual, como se señaló, desafortunadamente no consiguió suscriptores y no fue publicado. En la segunda entrega de su *Descripción histórica*, León y Gama interpretó otras cuatro piedras encontradas en el zócalo de la ciudad de México entre enero de 1791 y junio de 1792. Una de ellas, en opinión de León y

[48] *Ibid.*, pp. 416-418.
[49] *Ibid.*, p. 424.

Gama, era otro calendario solar, cuyos 128 círculos representaban los días entre el inicio del año y el más importante festival del Sol en el calendario mexica, que caía a mediados de mayo. Las figuras talladas en las paredes del cilindro representaban los danzantes de 15 pueblos distantes, cuyos nombres León y Gama obtuvo descifrando los logogramas en la piedra. Cada año a mediados de mayo, decía, los danzantes de los poblados cercanos habían adorado al Sol como un recordatorio de su subordinación a los mexicas.[50] Según León y Gama, las otras tres piedras, estéticamente repulsivas como la de Coatlicue, eran montajes de jeroglíficos que representaban atributos de varias deidades: Huitzilopochtli y Tlacahuepancuexcotzin, Quetzalcóatl y Tláloc, dios de la lluvia. La segunda parte de la *Descripción histórica* también incluía un inventario de todas las piedras aztecas que se encontraban en la capital; un ensayo de la aritmética y la matemática mesoamericanas, y un artículo con el cual quería probar geométricamente (no de modo experimental como le había exigido Alzate y Ramírez) que los gnomons de la primera Piedra Solar eran, de hecho, parte de un reloj solar. Sin embargo, es el tratado introductorio del nuevo volumen el que encuentro significativo para los fines de este capítulo. En él, León y Gama contestó cada una de las acusaciones planteadas por Alzate y Ramírez.

León y Gama respondió a la opinión de Alzate y Ramírez de que Cristóbal del Castillo era mestizo comparando a éste con los mestizos contemporáneos. Los mestizos, decía, no dominaban el náhuatl como lo hacía Castillo. En gene-

[50] León y Gama, *Descripción histórica*, vol. 2, pp. 46-73 (pars. 121-143). Ninguna de las ilustraciones del segundo volumen de León y Gama ha sido publicada antes. Algunas han sobrevivido en BN-P (G-A), Ms 97. Otras, al parecer, nunca fueron dibujadas. Mediante referencias cruzadas con códices indígenas en el texto y las copias de dichos códices que pertenecieron a León y Gama y forman parte de la colección Goupil-Aubin, he identificado la mayoría de las imágenes restantes. Esta reconstrucción podría utilizarse algún día para editar una edición completa y nueva del segundo tratado de León y Gama.

ral, trataban de olvidar sus raíces indígenas, incluida su lengua materna. Sólo un nativo, descendiente del gran Nezahualcóyotl, legendario monarca de Texcoco, podía dominar tan bien el náhuatl clásico, tan lleno de metáforas, y conocer de astronomía y calendarios tanto como lo hizo Castillo. León y Gama concluía que a Alzate y Ramírez le había faltado contacto con los mestizos. Si éste se codeara con ellos, como lo había hecho León y Gama durante sus 36 años de trabajo en la audiencia, se habría dado cuenta de que los mestizos no trabajaban como intérpretes en los tribunales locales. Además, si Alzate y Ramírez hubiera conocido mejor su historia, se habría dado cuenta de que era perfectamente normal que los nativos de clase alta como Cristóbal del Castillo hubiesen adoptado nombres hispanos. Asimismo, si Alzate y Ramírez hubiera hecho sus cálculos, habría descubierto que con toda probabilidad Castillo nació antes de la invasión de los españoles en 1519.[51] El hecho de que León y Gama dedicara varias páginas fustigando el hecho de que Castillo no era mestizo dice mucho del hecho de que pertenecer a las posiciones raciales inferiores en la Hispanoamérica colonial descalificaba el valor del testimonio histórico.

Ante la crítica de que su trabajo carecía de una "clave general" para interpretar los escritos amerindios, León y Gama respondió con un notable ensayo en el que demostraba que sólo unos pocos eran capaces de manejar fuentes amerindias primarias, porque leer documentos indígenas requería de un gran dominio de la historia natural local, del náhuatl y de los calendarios mesoamericanos. Al señalar esto, él, igual que Alzate y Ramírez, dirigió su crítica a la superficialidad del conocimiento de los autores extranjeros. Pero para apreciar este aspecto de su epistemología, debemos revisar brevemente otro debate público en el que parti-

[51] León y Gama, *Descripción histórica*, vol. 2, pp. 11-16 (pars. 87-92). Pero Castillo parece haber nacido, en efecto, en 1529.

cipó León y Gama y en el cual primero expresó sus puntos de vista sobre la limitada habilidad de los "extranjeros" para entender el pasado y la naturaleza del Nuevo Mundo.

Lagartijas y epistemología

En 1782, el doctor José Flores (1751-1824), el protomédico de la Audiencia de Guatemala, publicó un tratado en el que afirmaba haber descubierto que la carne cruda de las lagartijas de la región de Amatitlán curaba el cáncer, con lo que provocó una controversia médica en la capital del virreinato de la Nueva España.[52] El doctor José Vicente García de la Vega, un distinguido profesor de medicina de la Universidad de México, fue más allá que Flores y afirmó que no sólo el cáncer, sino también otras enfermedades podían ser tratadas con la carne de ciertas lagartijas encontradas en las cercanías de la ciudad de México, la cual no debía comerse cruda sino mezclarse en ungüentos o tomarse en forma de píldoras.[53] En un informe confidencial para el ayuntamiento, encargado de regular la práctica médica en la capital, los doctores Manuel Antonio Moreno y Alejo Ramón Sánchez recomendaban, sin embargo, que se prohibiera el uso de carne de lagartija cruda, cuyas partículas "acres" habían resultado ser venenosas en muchas pruebas, y no milagrosas, decían. En este punto, León y Gama intervino con su *Instrucción sobre el remedio de las lagartijas*, instando al ayuntamiento a no prohibir esta cura. León y Gama argumentaba que puesto que el poder curativo de las lagartijas no radicaba en los "espíritus animales", sino en la atracción orgánica entre la carne de la lagartija y el tumor, la carne de lagartija, de hecho, debía comerse cruda. Citando a Newton, describía a la lagartija como una "piedra imán", cuya carne

[52] Flores, *Específico.*
[53] García de la Vega.

tenía la capacidad de "atraer" astillas, cuando era usada como ungüento, o tumores, cuando era ingerida. En cuanto a la advertencia de Moreno y Sánchez de que la carne era venenosa, no curativa, rebatió que las pruebas que ellos habían realizado no eran confiables y tenían defectos: o habían administrado la lagartija equivocada a sus pacientes o habían manejado mal las que eran curativas. Basándose en las obras de Francisco Hernández, el estudioso del siglo XVI que Felipe II había enviado a recopilar una historia natural del Nuevo Mundo, León y Gama sostuvo que varias especies distintas de lagartijas, algunas de ellas en efecto venenosas, existían en el centro de México. Para identificarlas a todas ellas y sus virtudes, era necesario sumo cuidado y gran conocimiento. León y Gama concedió el hecho de que los dos médicos podían haberle dado a sus pacientes una especie de la variedad curativa, pero la habían manejado mal. Argumentaba que para que funcionara la cura debían tomarse muchas precauciones. Una vez que se atrapaba a la lagartija correcta, había que alimentarla sólo con insectos locales adecuados; había que descartar todas las lagartijas hembras, particularmente las preñadas; finalmente, a la lagartija había que tratarla bien, pues enojada podía volverse venenosa.[54] La cantidad de conocimiento que esas técnicas requerían de los médicos era extraordinaria. Los doctores debían conocer la historia natural de la zona a fin de identificar, alimentar y tratar adecuadamente las lagartijas curativas. Subyacentes en esta crítica de las técnicas de Moreno y Sánchez se pueden oír los ecos de la epistemología patriótica, haciendo un llamado al conocimiento profundo de las realidades locales.

Flores, el médico que dijo primero que la carne cruda de lagartijas curaba el cáncer, no había "descubierto" nada, dijo León y Gama. Era un remedio que los antiguos amerin-

[54] León y Gama, *Instrucción*.

dios habían usado en el pasado, confirmando así complejidad del conocimiento médico y de herbolaria de los antiguos amerindios.[55] El mensaje de la *Instrucción* de León y Gama era que sólo podía confiarse en el uso de las lagartijas que hicieran aquellos conocedores profundos de la fauna y la flora locales.[56] La *Instrucción* nos da un esbozo de la epistemología de León y Gama. Primero, él era un humanista involucrado en el *redescubrimiento* de la sabiduría de los antiguos mesoamericanos. Segundo, él pensaba que sólo una pequeña elite culta tenía conocimiento de esa sabiduría. Cuando Alzate y Ramírez le pidió a León y Gama que entregara un sistema teórico para interpretar los escritos mesoamericanos, él respondió enfatizando los mismos principios epistemológicos que usó en el debate en torno al poder curativo de las lagartijas: sólo aquellos equipados con las herramientas lingüísticas y el conocimiento detallado de la realidad de México estaban autorizados a describirla; los viajeros extranjeros y los seudoeruditos locales estaban condenados a permanecer a oscuras.

¿Una clave general para los jeroglíficos mesoamericanos?

En la segunda entrega inédita de su *Descripción histórica*, León y Gama ridiculizó a Alzate y Ramírez por exigir de los anticuarios locales un conjunto de reglas para interpretar jeroglíficos y poder leer los códices mesoamericanos. Las fuentes primarias indígenas, argumentaba León y Gama,

[55] *Ibid.*, pp. 21, 30.

[56] El debate, por cierto, continuó. Véase Moreno y Sánchez, *Carta apologética*, y León y Gama en *Respuesta satisfactoria*. Moreno y Sánchez tuvieron la última palabra con el público en *Observaciones crítico-apologéticas*. León y Gama contestó, pero su tratado no fue publicado. Ahora puede leerse en HBC-B, Ms M-M 125, "Carta que sobre las Observaciones crítico-apologéticas escribía a un amigo D. Antonio de León y Gama". El debate aún está a la espera de un historiador interesado.

no eran uniformes y en principio estaban escritas con diferentes auditorios en mente; las fuentes iban desde documentos históricos fácilmente accesibles hasta repositorios de conocimiento secreto. Ofreció unos cuantos ejemplos de códices que parecían describir un mismo episodio. El Códice *Histoire mexicaine (1221-1594)* indicaba que la inundación de Tenochtitlan había ocurrido en el año 8 Pedernal (1500 d.C.). El Códice en Cruz, también de manera aproximada, ubicaba la inundación de Tenochtitlan en el año 8 Pedernal, pero fechaba otros acontecimientos usando un tamiz más fino. Por ejemplo, registraba los *días* en que el legendario monarca de Texcoco, Nezahualcóyotl (1402 d.C.), su hijo Nezahualpilli (1464 d.C.) y el gobernador Cuauhcaltzin (1502 d.C.) habían nacido. Además, el Códice en Cruz ubicaba la muerte de Ahuízotl y la ascensión de Moctezuma Xocoyotzin (1502 d.C.) proporcionando, no el signo del día, sino el de su "señor de la noche" acompañante. El Códice *Histoire mexicaine (1221-1594)* decía León y Gama, suponía que el lector poseía conocimientos básicos de los ciclos caléndricos anuales mesoamericanos, mientras que el Códice en Cruz exigía que su público tuviera un conocimiento amplio de varios tipos de cuentas rituales. Además de las diferencias en el conocimiento de los calendarios, los dos códices incluían narraciones pictográficas con diferentes grados de detalles que exigían a los lectores igualmente diferentes niveles de conocimiento para leer escritos. El Códice *Histoire mexicaine (1221-1594)*, por ejemplo, usaba el símbolo del agua para describir una inundación en 1500 d.C., mientras que el Códice en Cruz registraba no sólo la fecha sino también la ubicación precisa de la inundación: la ciudad de Tenochtitlan. Además, la referencia jeroglífica a la inundación en el Códice en Cruz incluía información sobre la deidad responsable del diluvio (Chalchiuhtlicue) como también contenía símbolos que describían la ayuda que los mexicas recibieron de los pueblos subordinados de Texcoco

y Tlacopan. De acuerdo con León y Gama, la diferencia entre los jeroglíficos en documentos como el Códice *Histoire mexicaine (1221-1594)* y el Códice en Cruz no consistía simplemente en un asunto de precisión del calendario y detalles narrativos; los códices estaban dirigidos a dos públicos totalmente distintos. Fuentes como el Códice *Histoire mexicaine (1221-1594)* habían sido escritas para las masas, ya que sólo exigían un conocimiento superficial de las técnicas de escritura y de astronomía. En cambio, fuentes como el Códice en Cruz estaban dirigidas a un público más erudito y sofisticado, pues exigían familiaridad con los jeroglíficos de las deidades y los pueblos, así como un gran dominio de las múltiples cuentas caléndricas. La escala de accesibilidad de las fuentes primarias amerindias, sostenía León y Gama, no se detenía con estos dos tipos de documentos. Una tercera fuente, como el calendario ritual Tonalámatl Aubin, sólo podía ser leída por especialistas religiosos. Con cientos de símbolos y referencias oscuras a fenómenos celestiales y deidades, fuentes como el Tonalámatl Aubin exigían del público un dominio total tanto de sutilezas teológicas como de física celestial.[57]

Para complicar este sistema de diferentes documentos para distintos públicos, estaba el problema adicional de la naturaleza de los logogramas y pictogramas usados por los amerindios para registrar sus anales. De acuerdo con León y Gama, los logogramas y los pictogramas a menudo aludían a objetos lugareños accesibles únicamente a unos pocos. De ser cierto lo que León y Gama argumentaba, era claro que para leer los códices indígenas era necesario un extenso conocimiento de las historias naturales locales. Tal era el caso de los logogramas de los nombres de los pueblos. Los

[57] León y Gama, *Descripción histórica*, vol. 2, pp. 29-32 (pars. 105-109). En el texto, León y Gama nunca identifica la procedencia de los ejemplos que cita. Luego de una laboriosa inspección de las copias de códices que él y José Antonio Pichardo poseían, he identificado aquellos de donde tomó la mayor parte de sus ejemplos.

nombres de los pueblos en documentos tales como el Códice Cozcatzin y el Códice Azcatitlan no podían ser leídos sin un vasto conocimiento de la historia natural del centro de México. Los nombres de Cimatlan, Tollan y Papatztaca, en el Códice Cozcatzin, y Huexotzinco, en el Códice Azcatitlan, estaban escritos con logogramas y pictogramas que describían arbustos, árboles y flores de la localidad. Según León y Gama, algunos logogramas eran simplemente demasiado idiosincrásicos e indescifrables, como en el caso de las referencias en el Códice Cozcatzin al pueblo de "Teyahualco", por lo que León y Gama desafiaba a cualquiera a explicar su jeroglífico. Aún más perturbador para aquellos como Alzate y Ramírez que buscaban un atajo para la interpretación de los documentos amerindios era el hecho de que algunos pueblos con nombres parecidos en náhuatl eran identificados con los mismos logogramas en documentos diferentes. Éste, decía León y Gama, era el caso con Atempa en el Códice Cozcatzin y Atenco en la *Matrícula de tributos*.

Pero si leer los nombres de los pueblos en las fuentes primarias amerindias requería a veces un conocimiento de la naturaleza local tan extraordinario que parecía fuera del alcance de los mortales comunes, la lectura de los nombres de los gobernantes presentaba retos aún mayores. Según León y Gama, los signos que los escribanos solían usar para referirse a los gobernantes no aludían tan sólo al sonido de sus nombres, sino también a algunos aspectos de su carácter moral. El hecho de que el logograma del gobernante Cuauhcaltzin en el Códice en Cruz fuera un águila enjaulada, decía León y Gama, no servía de consuelo para aquellos que sabían que los logogramas del último monarca mexica, Cuauhtémoc, el señor acolhua Cuauhtlecohuatzin, y el señor de Coyuacan, Cuauhpopocatzin, en otras fuentes también eran águilas. Sin embargo, las águilas que representaban los nombres de todos los anteriores gobernantes presentaban sutiles diferencias; los picos estaban cerrados, abiertos

o echando humo, y los ojos veían hacia arriba o hacia abajo. Según León y Gama, dichas distinciones sutiles eran alusiones a algún aspecto del carácter moral de esos gobernantes que habían sido entendidos sólo por un manojo de cortesanos. Por lo tanto, la interpretación del significado profundo de los pictogramas que representaban líderes indígenas del pasado no podía ser recobrada nunca más.[58]

En su respuesta a Alzate y Ramírez, León y Gama sugería que los extranjeros y los seudoeruditos locales estaban condenados a no poder leer fuentes indígenas. Su análisis de la autorreferente complejidad de los sistemas de escritura mesoamericanos llevó a León y Gama a negar sutilmente que los "forasteros" alguna vez los habían comprendido. Por ejemplo, ridiculizó las ideas de Athanasius Kircher sobre la naturaleza de los códices y documentos mexicanos. Kircher había declarado que los jeroglíficos mesoamericanos eran representaciones infantiles completamente transparentes, a diferencia de los misteriosos símbolos usados por los egipcios, que tenían un antiguo y sofisticado conocimiento. Para poner un ejemplo, Kircher había usado una página del Códice Mendoza, editado por Samuel Purchas, en donde se representaba el bautizo de un niño indígena de cuatro días de edad. La edad del niño estaba dada por cuatro círculos, que representaban los días. De acuerdo con León y Gama, sin embargo, Kircher no había logrado entender la gran complejidad de los signos. Por ejemplo, detrás de la aparente simplicidad del círculo que representaba la palabra "día" (y que León y Gama sostenía que era en realidad el jeroglífico de la palabra "mes"), había sutiles principios filosóficos que le habían permitido a los nativos distinguirlos de otros círculos pues representaban otras unidades de tiempo: meses y años. El signo de los meses (en realidad, días), argumentaba León y Gama, también escondía un

[58] *Ibid.*, vol. 2, pp. 41-45 (pars. 117-119).

mundo de complejas reglas y operaciones matemáticas. Además, la imagen del río en que se sumergía al niño era un glifo que representaba a la diosa Chalchihuitlicue.[59] A todas luces, esta página del Códice Mendoza demostraba que no había nada "transparente" en los códices mesoamericanos y que Kircher era un comentarista ignorante con respecto a los jeroglíficos mesoamericanos.

Alzate y Ramírez nunca pudo responder a la segunda entrega de la *Descripción histórica* de León y Gama porque nunca fue publicada. Sin embargo, pese a todas las diferencias entre ellos en cuanto a estilo y conocimiento, Alzate y Ramírez y León y Gama eran gemelos ideológicos. Ocuparon extremos en el espectro de la Ilustración hispanoamericana, pero sus epistemologías son casi idénticas. En lo que respecta a la inhabilidad de los viajeros extranjeros de comprender el pasado y la naturaleza del Nuevo Mundo, León y Gama y Alzate y Ramírez coincidían. Éste consideraba que León y Gama era un teórico enamorado de las especulaciones filosóficas. Esas críticas surgían del desdén de Alzate y Ramírez por los relatos de viajes y las historias conjeturales del Nuevo Mundo. A Alzate y Ramírez le desagradaban De Pauw, Buffon y Linneo porque sus sistemas forzaban a América a encajar en modelos prefabricados. Su rechazo visceral por los sistemas extranjeros coloreó la manera en que practicó la historia natural, recolectando curiosidades a fin de probar que las ciencias de la naturaleza desarrolladas en Europa eran en realidad eurocéntricas y provincianas. Este mismo rechazo visceral a las sistematizaciones teóricas europeas sobre el Nuevo Mundo, coloreó también la manera en que Alzate y Ramírez interpretó la evidencia arqueológica. Temeroso de los sistemas teóricos, se negó repetidamente a ofrecer una interpretación de los jeroglífi-

[59] *Ibid.*, vol. 2, pp. 37-41 (pars. 114-116) y vol. 2, pp. 142-144 (pars. 207-208).

cos encontrados tanto en Xochicalco en 1777 como en el zócalo de la ciudad de México en 1791.

León y Gama también criticó la superficialidad del conocimiento de los extranjeros pero no por las razones que diera Alzate y Ramírez. A diferencia de éste, León y Gama nunca detestó las teorías y la filosofía. En los debates en torno al poder curativo de la carne de lagartijas y la interpretación de las piedras, León y Gama insistió en que el conocimiento médico e historiográfico de los amerindios había sido cultivado por un puñado de individuos cultos. La extraordinaria complejidad de los conocimientos amerindios los hacía por tanto invisibles a la ignorancia de extranjeros como Kircher. Para entender estos sistemas era necesaria gran familiaridad con los lenguajes indígenas e historia natural locales. Familiaridad y erudición que sólo intérpretes como León y Gama podían ofrecer.

León y Gama y Alzate y Ramírez eran gemelos ideológicos de otro modo menos obvio: ambos utilizaron la nueva estrategia de lectura de la Ilustración. Como se señaló, esta estrategia de lectura estaba caracterizada por un sondeo escéptico de la consistencia interna de los textos y la búsqueda de evidencia alternativa, no escrita. A diferencia de los críticos de Europa del norte a quienes no les importaba interpretar los códices amerindios y desechaban todas las fuentes amerindias, León y Gama extendió las nuevas técnicas de lectura a documentos precolombinos amerindios (que otros epistemólogos patriotas no habían leído de manera crítica) a fin de determinar un núcleo de autores fiables. Por ejemplo, su estudio de los eclipses del siglo xv en el centro de México mostró que las fechas en muchos anales nahuas no eran confiables. Sólo el trabajo de un puñado de analistas nahuas salía ileso de este riguroso escrutinio. Es por esa razón que León y Gama convirtió la obra de Cristóbal del Castillo en la base de su propia historia. Alzate y Ramírez, en cambio, era un tanto más tradicional. Juzgó la

confiabilidad de Castillo por su posición racial y social, más que por la consistencia interna de sus escritos. Alzate y Ramírez trató de desacreditar a León y Gama sugiriendo que Castillo era un plebeyo mestizo. Pero Alzate y Ramírez estaba completamente familiarizado con la nueva estrategia de lectura de su época, y la usó en contra de las críticas de Europa del norte sobre América. Así como los escépticos de su época, Alzate y Ramírez se rehusó a interpretar los códices mesoamericanos y descartó rotundamente todas las fuentes escritas precolombinas. Al igual que sus colegas europeos, buscó formas de prueba más confiables, arqueológicas, no escritas, mismas que encontró en Xochicalco. Pero al usar las murallas, los túneles, las terrazas y las pirámides de Xochicalco, Alzate y Ramírez demostró que todas y cada una de las opiniones que los europeos tenían sobre el pasado amerindio estaban equivocadas.

El debate acerca del significado de las piedras fue representativo de la naturaleza de la Ilustración en Hispanoamérica en general y en la Nueva España en particular. Fue un debate que se llevó a cabo totalmente en la esfera pública. Al igual que los debates sobre el poder curativo de la carne de lagartijas y sobre los méritos de la taxonomía de Linneo, la discusión en los periódicos mexicanos del significado de las piedras se caracterizó por la obsesiva preocupación por evaluar la capacidad de los extranjeros para entender las realidades locales. Este énfasis epistemológico demuestra que en México la Ilustración no tuvo tanto que ver con la elaboración de nuevos lenguajes religiosos y políticos de legitimación como en Francia o Inglaterra. Hasta el momento, los historiadores han dirigido su atención a encontrar ideas elaboradas en Europa y sus rastros en el Nuevo Mundo a fin de caracterizar la Ilustración hispanoamericana. Pese a su valor, esos esfuerzos paradójicamente han hecho invisible a uno de los aspectos creativos más ricos del movimiento en un escenario colonial, es decir, el discurso de la epistemología patriótica.

¿Por qué la colección de Boturini nunca llegó a Madrid?

Alzate y Ramírez y León y Gama convirtieron sus ideas epistemológicas en capital político cuando trataron de disputar el monopolio que los peninsulares comenzaron a adquirir sobre las nuevas instituciones académicas que la monarquía borbónica estableció en Hispanoamérica. Docenas de expediciones botánicas y cartográficas visitaron las colonias en la segunda mitad del siglo XVIII. En Bogotá, la ciudad de México y Lima, algunas de esas expediciones se convirtieron en esfuerzos institucionales que duraron muchos años. El Jardín Botánico (1788), una academia para enseñarle a pintores y albañiles el nuevo gusto neoclásico (Academia de las Nobles Artes de San Carlos, 1788), un hospital para capacitar cirujanos cultos (Real Escuela de Cirugía, 1768) y una escuela para educar mineros en geometría y mineralogía (Colegio de Minería, 1792) fueron algunos de los nuevos establecimientos reales creados en la Nueva España para desafiar el monopolio que tenía la Iglesia sobre la educación.[60] La mayoría de estas instituciones tenía personal y directivos peninsulares. Tanto Alzate y Ramírez como León y Gama habían albergado esperanzas de ocupar una cátedra en el nuevo Colegio de Minería, pero en cuanto el mineròlogo vasco Fausto de Elhuyar (1755-1833) llegó para dirigirlo, ellos fueron deliberadamente excluidos de la lista de candidatos, quienes sorprendentemente resultaron ser todos peninsulares.[61] Debates como el realizado por Alzate y Ramírez acerca de los méritos de la taxonomía de Linneo

[60] Véase una síntesis y una bibliografía de esos cambios institucionales y culturales en Cañizares Esguerra, "Spanish America".

[61] Acerca de la sustitución de peninsulares por criollos en la Academia de San Carlos, véase Brown. Acerca de los fallidos intentos de Alzate y Ramírez y de León y Gama por conseguir puestos en el Colegio de Minería, véanse Peset, *Ciencia*, pp. 124, 176-189; Ramírez, pp. 86-88.

formaron parte de una organizada resistencia criolla ante la fundación de la nueva cátedra de botánica para médicos en el recientemente abierto Jardín Botánico, que funcionó fuera del ámbito de la Universidad de México, controlada por los clérigos.[62] En las siguientes páginas, argumento que el fracaso del régimen borbónico en las décadas de 1780 y 1790 para llevar la colección de Boturini a España fue otra manifestación de la resistencia criolla. Criollos como Alzate y Ramírez y León y Gama conspiraron para mantener en México los documentos indígenas.

Tratando de centralizar la documentación colonial, la Corona española envió varias solicitudes e incluso una expedición (la de Malaspina) en el transcurso de las décadas de 1780 y 1790 para llevar a Madrid todos los códices indígenas disponibles, particularmente los que le habían sido confiscados a Boturini en 1742. Si se hubiera hecho caso de las solicitudes de la Corona y de la expedición visitante, las grandes colecciones de códices mesoamericanos que ahora están en México, París, Berkeley, Nueva Orleans y Texas con toda probabilidad estarían albergadas en la Real Academia de Historia en Madrid. Sin embargo, una conspiración criolla volvió inútiles todos los esfuerzos de la Corona, y sirvió para mantener muchos de esos códices mesoamericanos en México aunque sólo fuese por unos cuantos años más. A principios del siglo XIX, docenas códices indígenas comenzaron a salir de México hacia Europa y Estados Unidos. Es significativo que la pérdida masiva del patrimonio de fuentes indígenas se inició al tiempo que el discurso de la epistemología patriótica en la historiografía comenzó a perder poder frente a las ideologías liberales y republicanas del siglo XIX.[63]

[62] Lozoya.

[63] Susan Schroeder describe cómo los manuscritos de Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin salieron de México a principios del siglo XIX cuando el ideólogo liberal José María Luis Mora los

Hace unos 20 años, John B. Glass reconstruyó los múltiples intentos de la Corona española, particularmente en las décadas de 1780 y 1790, para recuperar toda la colección de Boturini, o siquiera una parte. Muchos edictos en que se ordenaba a las autoridades locales reunir y enviar a España los diversos volúmenes que habían pertenecido alguna vez al erudito italiano fueron acogidos con silencio o con deliberada lentitud. Glass atribuyó los problemas a errores cometidos por la persona que redactó las listas oficiales que solicitaban documentos específicos, es decir, el cronista real de las Indias, Juan Bautista Muñoz, y también al estado de completo desorden en que se encontraba la colección de Boturini en la década de 1780. La colección había abandonado las instalaciones del palacio virreinal y deambuló durante varios años, perdiendo en tanto varios volúmenes. Primero fue al arzobispado, donde el arzobispo Lorenzana la usó para su edición de la *Matrícula de tributos*. Después, fue trasladada a la universidad, donde se mantuvo junto con posesiones que habían pertenecido a los jesuitas antes de su expulsión. Cuando las autoridades trataron de regresar la colección a los archivos virreinales, argumentó Glass, le habían perdido la pista al paradero de muchos de los documentos.[64]

Además de los problemas propios de un archivo que fue trasladado varias veces y en los que se centró Glass, parece que la confusión se inició en la profusión de copias de documentos indígenas que entonces circulaban en México. Cuando anticuarios como Echeverría y Veytia, Granados y Gálvez, y León y Gama tuvieron acceso a la colección, hicieron copias de varios documentos, que posteriormente no podían distinguirse suficientemente de las copias de Boturini.

intercambió por unas cuantas Biblias de Inglaterra para fomentar el alfabetismo. Por ello, las obras de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin permanecieron enterradas durante casi dos siglos en los archivos de Londres de la Sociedad Bíblica del Extranjero; véase Schroeder, "Father José María Luis Mora". Sobre Mora, véase Hale.

[64] Glass, *Boturini Collection*.

De los anales de Alvarado Tezozómoc y Alva Ixtlilxóchitl que finalmente llegaron a España, la mayoría eran copias que habían pertenecido a Echeverría y Veytia, no a Boturini. Además de Echeverría y Veytia, Granados y Gálvez, y León y Gama, numerosos anticuarios de fines del siglo XVIII se dedicaron a copiar fuentes indígenas, incluido el oficial naval peninsular Diego García Panés (1730-1811), quien usó muchos de los códices reunidos por Boturini para completar una versión ilustrada de la historia antigua de México de Echeverría y Veytia. Incansable coleccionista García Panés, entre otras cosas, encargó lo que ahora se conoce como el Lienzo de Tlaxcala, una copia de los pictogramas que decoraban las cámaras del edificio del ayuntamiento de Tlaxcala, en donde se narraba la participación de la ciudad en la Conquista. Él también fue responsable de llevar una copia del monumental Códice Florentino de Sahagún de vuelta a México.[65]

[65] A pesar de que Díaz-Trechuelo y Carrera Stampa (véase la bibliografía) han publicado artículos sobre él, Diego García Panés está a la espera de un estudio más amplio. Los manuscritos y los dibujos de los diversos volúmenes de su historia ilustrada del México antiguo, *Theatro de Nueva España*, están archivados como BN-M, Mss 1745 y 1876 a 1884. Algunas de las ilustraciones y los comentarios han sido publicados en García Panés, *Panorama de Anáhuac* y *La conquista*. García Panés es representativo de la generación de oficiales navales capacitados en las nuevas ciencias y enviados en masa desde España después de las reformas borbónicas para asumir la administración colonial. Durante muchos años trabajó en investigaciones cartográficas e ingeniería a lo largo de la costa del Golfo de México, donde también se dedicó a la arqueología. Los mapas producto de sus investigaciones han sido publicados con el título *Diario particular del camino que sigue un virrey de México*.

La mayoría de los volúmenes de su *Theatro de Nueva España* son una versión ilustrada de la historia inédita de Echeverría y Veytia basados en dibujos de documentos indígenas de la colección de Boturini. Sin embargo, los dibujos del volumen que narra la Conquista se basan en la investigación anticuaria del propio García Panés. Por ejemplo, dibujó algunas imágenes de un documento que encargó a las autoridades indígenas de Tlaxcala, el famoso Lienzo de Tlaxcala. Luego de repetidos esfuerzos por conseguir respaldo financiero del virrey y de corporaciones locales en la ciudad de México, García Panes llevó su incompleta historia ilustrada a España para buscar la aprobación de Juan Bautista Muñoz y, de ese modo, el visto bueno de la Corona. Muñoz aconsejó que no se publicara aducien-

Esta lista de anticuarios también debe incluir la misteriosa figura de Juan Santelices Pablo, el más importante corredor de antigüedades, curiosidades y libros de fines del siglo XVIII en México y el propietario de la mayor biblioteca y gabinete de curiosidades.[66] Luego, a principios del siglo XIX, el principal anticuario en México fue José Antonio Pichardo (1748-1812), un miembro de la orden de San Felipe Neri, que heredó su colección de documentos indígenas en parte de León y Gama. Pichardo fue el principal guía de Alexander von Humboldt cuando éste comenzó a navegar las tempestuosas aguas de la historiografía mesoamericana durante su visita a Nueva España. La lista puede proseguir; baste decir que en 1790 un periódico local publicó una lista de cuando menos 11 grandes colecciones de antigüedades y curiosidades en la capital.[67] El número de códices indígenas

do poca confiabilidad de la narración, pero le dio a García Panés una copia de la historia de Nueva España de Sahagún, de donde con toda probabilidad usó escenas e imágenes de las batallas de la Conquista para su *Theatro de Nueva España*. Acerca del papel de García Panés en los orígenes del Lienzo de Tlaxcala, véase el documento escrito en 1779 por el gobernador de Tlaxcala, Nicolás Faustino Mazihcatzin, un graduado en teología y jurisprudencia, "Descripción del mapa historiógrapho que se guarda en el arca de privilegios del mui ilustre ayuntamiento de la ciudad de Tlaxcala", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, vol. 1 (enero-febrero de 1927), pp. 63-90. Mazihcatzin se refiere a Diego García Panés como Diego Pérez. Acerca de la confusa genealogía de las ilustraciones en el Lienzo de Tlaxcala, véase René Acuña, "Estudio introductorio", en Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar océano para buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, facsímile del Ms en Glasgow (México, UNAM, 1981), pp. 9-47. Acerca de las semejanzas entre las imágenes del Lienzo de Tlaxcala y las ilustraciones de García Panés, véase Jorge Gurría Lacroix, *Códice Entrada de los Españoles en Tlaxcala* (México, UNAM, 1966), pp. 18-19. Acerca de la evaluación negativa que hizo Muñoz del *Theatro de Nueva España* de Panés, véase AGI, México, 1885, "Informe sobre la obra de Diego Panés, 18 de enero de 1791" (agradezco a Alison Sandman por conseguirme una copia de este documento).

[66] Hasta donde yo sé, no se ha escrito nada sobre Juan Santelices Pablo. Él era el más importante corredor de antigüedades y libros en la época de la expedición de Malaspina. Acerca de Santelices Pablo, véanse González Claverán, *Expedición*, pp. 103-104; Pimentel, pp. 245-247.

[67] Véanse, por ejemplo, *Gaceta de México*, vol. 4 (abril de 1790), pp. 68-71, y (agosto de 1790), pp. 152-154.

(incluidos originales, copias y falsificaciones) que circulaban a fines del siglo XVIII en México y Guatemala (regresaré a esta región más adelante) era tan grande, que es posible afirmar que la mayoría de las colecciones de códices mesoamericanos coloniales en instituciones como la Biblioteca Nacional de París, la Biblioteca Bancroft de Berkeley, California, la Universidad de Tulane en Nueva Orleáns, la Biblioteca Nettie Lee Benson de Austin, Texas, el Museo Nacional de Antropología de México y la Real Academia de Historia y la Biblioteca del Palacio Real de Madrid pueden ubicarse en última instancia en este periodo y con uno u otro de los anticuarios antes mencionados.

Glass insiste en que los encargados de recolectar los documentos se vieron paralizados por la confusión y las solicitudes poco claras de España, y que luego de muchos años de intentos, el Consejo de Indias y la Real Academia de Historia lograron recolectar sólo un puñado de fuentes indígenas; sin excepción, todos eran anales en español de Alvarado Tezozómoc o Alva Ixtlilxóchitl. Dichos anales eran fuentes muy valoradas, pero al final la Corona obtuvo sólo copias, no los originales. A Glass parece no sorprenderlo el hecho de que el esfuerzo de los Borbones por recuperar la colección de Boturini finalmente obtuvo unos 32 volúmenes, gran parte de los cuales estaban llenos de materiales que no tenían nada que ver con la lista original de solicitudes. Como reconoce Glass, todo el proceso de recopilación y selección de los documentos permaneció bajo un riguroso control de los criollos, primero por un grupo en la universidad y luego, debido a la suma "ineficiencia" del profesorado, por una comunidad de escribanos en la sede de los franciscanos en la capital.

Sin embargo, con el respeto que me merece Glass, hay abundantes pruebas de que los retrasos e ineficiencias fueron parte de una vasta conspiración criolla para mantener las fuentes indígenas en México. Cada vez que Muñoz redac-

taba una lista de documentos en Madrid, la orden se trataba con ligereza. Véase, por ejemplo, el caso de Alzate y Ramírez, a quien se le ordenó recolectar documentos antes de la llegada de la expedición de Alejandro Malaspina a México, la mayor expedición científica reunida en España, que emuló e incluso eclipsó la del capitán Cook. Mientras la expedición circunnavegaba el mundo, visitando los puestos de avanzada españoles en el Pacífico y el Atlántico, a las autoridades y literatos en cada localidad del imperio se les pidió que reunieran datos sobre la economía, demografía, política e historia de las colonias.[68] Por lo tanto, antes de que Malaspina llegara a México, se envió la orden de volver a reunir la colección de Boturini, cosa que la Corona había estado ordenando en vano desde 1784. Esta vez, la Corona esperaba que los miembros de la expedición se involucraran personalmente, acelerando así el proceso. La respuesta que Alzate y Ramírez envío a la solicitud oficial es significativa: él le aconsejó a Malaspina dejar de buscar la colección de Boturini, pues era "inútil" fuera de México. En un gesto irónico, Alzate y Ramírez sugirió que el italiano Malaspina usara en su lugar las ilustraciones de la historia de Clavijero, que entonces sólo estaba disponible en una edición en italiano.[69]

Cuando no rindió frutos la solicitud de Malaspina, Arcadio Pineda, el miembro de la expedición encargado de registrar y rastrear los archivos locales, se dedicó a visitar claustros y bibliotecas una vez que llegó la expedición. Sin embargo, Pineda pronto se declaró incapaz y frustrado pues no había encontrado rastros de documentos indígenas en los archivos. Además, todos los documentos que habían pertenecido a la colección de Boturini, decía, parecían haber

[68] Acerca de la fase mexicana de la expedición, véase González Claverán, *Expedición*. Para un relato general de las metas, ideas e itinerario de la expedición, véase Pimentel.

[69] González Claverán, *Expedición*, pp. 100-101.

desaparecido por completo.[70] De hecho, mientras la expedición visitaba México, toda la colección había sido trasladada a la sede de los franciscanos, y los miembros del claustro hicieron su propia búsqueda de archivos locales. A pesar de que Pineda no encontró nada, la expedición finalmente partió con 32 volúmenes de documentos históricos que los franciscanos reunieron entre 1790 y 1792, la llamada *Colección de Memorias de Nueva España.* La colección incluía copias de algunos de los documentos que Muñoz había solicitado originalmente, en particular anales en español de analistas amerindios del siglo XVI como Alvarado Tezozómoc y Alva Ixtlilxóchitl. Sin embargo, en toda la colección no había anales escritos en náhuatl en alfabeto romano ni documentos pictográficos mesoamericanos. ¿Por qué?

La respuesta está en el prefacio de los franciscanos encargados de reunir y seleccionar los documentos, Francisco García Figueroa y Manuel de la Vega, y en una evaluación de las pinturas históricas indígenas del intérprete de los tribunales locales, Vicente de la Rosa y Saldívar. En el prefacio de la colección, García Figueroa y De la Vega sostenían que no se incluían documentos indígenas (en náhuatl escritos en alfabeto romano o en pictogramas-logogramas) pues no tenían valor alguno, eran "triviales, oscuros y secos".[71] Los franciscanos dijeron que su decisión se basaba en última instancia en la experiencia del intérprete De la Rosa, quien de hecho escribió un extenso tratado evaluando todos

[70] AMN, Colección Malaspina, Ms 562, "Descripción detallada de Nueva España con muchas noticias estadísticas e históricas por Antonio Pineda y de Arcadio Pineda, su hermano", fol. 159 v (y fols. 150 r y 156 v) y Ms 563, fols. 329 r-v.

[71] La oración original dice así: "Algunas de esas piezas [en la colección Boturini] pueden servir dignamente a la historia universal [pero hay otras] triviales obscuras y secas, nada correspondientes a la abultada expresión con que se recomendaron en la lista". Véase AMN, Colección Malaspina, Ms 570, "Plan, división y prospecto general de las Memorias de Nueva España que han de servir ala historia universal de esta septentrional América", fols. 7 v-8 r.

y cada uno de los códices disponibles, anales en escritura alfabética y mesoamericana, en donde encontró sólo cronologías confusas y desorden. De la Rosa aconsejó a las autoridades dejar de lado los documentos originales y referirse más bien a la historia de Torquemada. Declaró que el trabajo de Torquemada ya era un resumen cuidado y organizado cronológicamente de los documentos indígenas.[72]

La decisión de García Figueroa y De la Vega de no incluir ninguna fuente indígena, salvo los escritos en español de Alvarado Tezozómoc y Alva Ixtlilxóchitl, es desconcertante porque se tomó precisamente en el momento en que la *Descripción histórica de las dos piedras* de León y Gama demostraba el valor historiográfico de las fuentes primarias indígenas. Además, fue una decisión que se tomó inmediatamente después de que muchas copias de la edición en italiano de la historia de Clavijero llegaron a México (de nuevo, este texto enfatizaba el valor de archivos de códices indígenas). Hay dos escenarios posibles que ayudan a explicar esta desconcertante decisión editorial. Una es que los editores y el intérprete pensaron que los documentos que no dejaron ir a Madrid realmente carecían de valor. He estado argumentando en este capítulo que el discurso de la epistemología patriótica clerical-criolla veía con suspicacia las fuentes indígenas de procedencia colonial, pues dichas fuentes por lo general eran producidas por plebeyos mal informados. De la Rosa, el intérprete, parece haber apoyado este punto de vista, porque alabó la historia de Torquemada como una recopilación confiable de fuentes amerindias antiguas, al tiempo que identificó la mayoría de los documentos de la colección de Boturini como de procedencia colonial. Sin

[72] ARAH, Colección de Memorias de Nueva España, vol. 1, Vicente de la Rosa Saldívar, "Certificación... sobre los mapas del museo del caballero Boturini" y "Juicio que sobre los papeles escritos en ydioma mexicano que se hallan en el museo del caballero Boturini", fols. 87r-120. Esos documentos han sido reproducidos por Manuel Ballesteros Gaibrois como un apéndice de Boturini, *Historia general*, pp. 275-302.

embargo, en ninguna parte de su ensayo De la Rosa hace explícita esta actitud.

El segundo escenario posible es que los editores franciscanos y el intérprete engañaron deliberadamente a las autoridades españolas. Dicho escenario se ve confirmado por una carta enviada por León y Gama a su amigo jesuita en Italia Andrés Cavo (1739-1803), cuando estaba traduciendo la *Descripción* de León y Gama al latín para publicarla en Italia en agosto de 1796. Aparentemente motivado por las constantes solicitudes de Cavo de no permitir que los códices amerindios abandonaran el virreinato, León y Gama respondió que ya había iniciado una conspiración para mantener las fuentes indígenas en América. León y Gama señaló que muchos documentos amerindios habían salido del país en 1792 (y en 1780), "[cuando] varios [objetos] de la universidad fueron llevados a España". León y Gama le relata a Cavo cómo, a fin de quedarse con las fuentes indígenas, él y algunos bibliotecarios de la universidad las declararon inservibles.[73] La carta de León y Gama a Cavo,

[73] León y Gama a Andrés Cavo, 19 de agosto de 1796, refiriéndose al traslado de parte de la colección de Boturini a España en 1780, reproducido en Burrus, pp. 70-71. León y Gama dice que él y los bibliotecarios de la universidad, encargados de la colección, trataron de hacer copias de los documentos antes de que se los llevaran. Este primer esfuerzo por sacar documentación de las colonias a España parece ser confirmado por una serie de documentos en AGN, Historia, vol. 35, en donde el anticuario José Ignacio Borunda afirma (en 1795) que Diego García Panés se llevó a España una colección de fuentes indígenas. En efecto, García Panés fue a España buscando patrocinio para su *Theatro de Nueva España* a principios de la década de 1780. Los magistrados de la suprema corte tomaron en serio las denuncias de Borunda e interrogaron a García Panés, pero sin resultados. Para copias de esos documentos, véase Torre Revello, pp. 394-396, 399-400.

En su edición de la *Historia de México* (México, Editorial Patria, 1949) de Andrés Cavo, Ernest J. Burrus menciona la correspondencia entre Cavo y León y Gama, aludiendo indirectamente a la Colección Cuevas, vol. 30 (Prólogo de Burrus, nn. 14, 20, 28, 30-32). Sin embargo, la referencia corresponde a cartas entre el anticuario José Antonio Pichardo y Cavo (que también pueden encontrarse en la Biblioteca Nettie Lee Benson, Austin, Texas), que Burrus ubica en la misma bodega romana de la correspondencia entre León y Gama y Cavo en su artículo, "Clavigero and the Lost Sigüenza y Góngora Manuscripts" (1959), que también alude (n. 38 y p. 84) a

la irónica respuesta de Alzate y Ramírez a Malaspina, la negativa de los editores franciscanos de incluir fuentes indígenas de documentos mesoamericanos en la colección de 32 volúmenes que Malaspina llevó a España y las constantes dilaciones con que se recibieron las órdenes de recopilar fuentes indígenas entre 1784 y 1792 sugieren una conspiración criolla para evitar que los códices fueran sacados de Nueva España.

Nuestra Señora de Guadalupe como sello neoplatónico y glifo mesoamericano

A diferencia de Alzate y Ramírez y León y Gama quienes, pese a su uso de la epistemología patriótica para criticar a los extranjeros, evidentemente compartían la manera de pensar de los intelectuales de fines del siglo xviii de Europa, hubo muchos anticuarios hispanoamericanos cuyas inquietudes y metodologías no pueden capturarse adecuadamente bajo la rúbrica de la Ilustración. En esta sección estudio el trabajo de José Ignacio Borunda, a quien Alzate y Ramírez y Voltaire hubiesen caracterizado como un típico "anticuario pedante", en vista de su uso del análisis etimológico de

la inminente publicación de toda la correspondencia, una colección de 20 cartas. Sin embargo, la única referencia del paradero de esas cartas es que "están en Roma" y Burrus desafortunadamente nunca las publicó. En "Research Opportunities in Italian Archives and Manuscript Collections for Students of Hispanic History", *Hispanic American Historical Review*, agosto de 1959, p. 446, Burrus se refiere de nuevo a las cartas y a copias en microfilm de ellas ubicadas en la Universidad de St. Louis. Las copias en microfilm de algunos (muy pocos, en mi forma de ver) documentos sobre la historia de los jesuitas en México reunidas (parcialmente en Italia) por el jesuita Mariano Cuevas a principios del siglo xx de hecho están en la Universidad de St. Louis, y al encontrarlas allí pensé que mi trabajo de detective finalmente había dado frutos. Sin embargo, pese a la amable ayuda del doctor Charles J. Ermatinger, bibliotecario de la colección microfilmada de documentos del Vaticano, y a una detallada inspección de los microfilms de la Colección Cuevas, no he podido ubicar las cartas de León y Gama, que podrían esclarecer más la conspiración criolla.

palabras como fuente alrededor del cual escribir historia. Ubicado dentro del discurso de la epistemología patriótica, Borunda escribió textos que revelan un aspecto profundamente importante de la cultura colonial de Hispanoamérica: el "barroco", un mundo dominado por imágenes, simpatías neoplatónicas y poderes ocultos. Borunda fue uno de los muchos anticuarios que trataron de interpretar las piedras encontradas en el zócalo de la ciudad de México entre 1790 y 1792. Si bien su trabajo fue en aquel entonces mucho más influyente que lo escrito por Alzate y Ramírez y por León y Gama, actualmente los historiadores descartan a Borunda por loco e incomprensible.

En tres de las piedras, Borunda inmediatamente encontró fuentes documentales que confirmaban muchas de las ideas que había venido desarrollando durante más de 30 años mientras trabajaba en los tribunales locales. Al igual que Boturini, Borunda pensaba que la historia del Nuevo Mundo necesitaba una renovación profunda y, lo que es más importante aún, una nueva metodología basada en la interpretación alegórica de términos nahuas. Borunda había llegado a percatarse de que todos los historiadores coloniales previos, fueran amerindios o de ascendencia europea, habían distorsionado la historia de Mesoamérica hasta dejarla irreconocible. Aplicando una metodología radicalmente nueva a la interpretación de las tres piedras, Borunda produjo una nueva historia que causó gran revuelo político cuando en 1794 uno de sus amigos, el fraile dominico Servando Teresa de Mier (1765-1825), la hizo pública en un sermón que conmemoraba la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. Usando las ideas de Borunda, Mier argumentó que la historia del milagro era falsa, tomando por sorpresa a las autoridades laicas y eclesiásticas que se habían reunido para celebrar la veracidad del milagro. Las autoridades, que en aquel entonces estaban preocupadas por contener la propagación de la Revolución francesa al Nuevo

Mundo desde Saint Domingue (Haití), decidieron que hacer respetar las tradiciones religiosas era más valioso que promover el escepticismo. Presentaron una demanda contra Borunda y Mier, que condujo al silencio de Borunda de por vida y a la expulsión y encarcelamiento en España de Mier. Sin embargo, éste escapó de España y se convirtió en una de las figuras más pintorescas e influyentes en México durante las guerras de independencia y después de ellas.[74]

Muchos historiadores han ignorado a Borunda o lo han considerado un lunático incoherente.[75] David Brading, quien sin duda ha escrito el mejor estudio de la particular versión de Mier del republicanismo católico, y que, además, ha mostrado una exquisita sensibilidad al tratar con fuentes criollas, ha dicho que "aparte de unas cuantas etimologías", Borunda "no aportó nada nuevo [...] salvo sus afirmaciones sin fundamento [acerca de Santo Tomás y Nuestra Señora de Guadalupe]".[76] Edmundo O'Gorman, quien publicó una edición anotada de fuentes primarias sobre la convicción de Mier, incluido el sermón de éste y documentos confiscados a Borunda por la fiscalía, ha dicho que la opinión de Borunda era "farragosa y en buena medida ininteligible".[77] ¿Por qué se han descartado con tanta facilidad las interpretaciones de Borunda? La respuesta radica en la complejidad de la metodología de Borunda, la oscuridad de su obra maestra, la *Clave general de jeroglíficos americanos*, que es el equivalente mexicano de las interpretaciones de Champollion de jeroglíficos egipcios, y la total falta de atención al resto de sus escritos. En las siguientes páginas, estudio la

[74] Acerca de Mier, véase Brading, *Origins*, parte 2.

[75] Keen, pp. 304-305.

[76] Brading, *Originis*, p. 27.

[77] Mier, vol. 1, p. 29 y vol. 2, p. 65. De acuerdo con las opiniones prevalecientes de las ideas de Borunda y Mier como extrañas fantasías, el autor cubano Reinaldo Arenas escribió una novela sobre Mier sugestivamente titulada *Un mundo alucinante: Una novela de aventura* (México, Editorial Diógenes, 1969).

cultura del barroco que hizo posibles las ideas de Borunda con el propósito de identificar algunas de las particularidades del barroco hispanoamericano.

La Clave general de jeroglíficos americanos *de José Ignacio Borunda*

Cuando se ordenó enviar la colección de Boturini a España en 1790, la Corona también pidió que un experto del virreinato evaluara los documentos. Un mes después de que se encontraran las primeras piedras en el zócalo, Borunda se presentó como el experto que las autoridades necesitaban. En los documentos que acompañaron su solicitud para el cargo, José Ignacio Borunda esbozó de manera muy coherente y clara (indicando que no estaba loco) una nueva propuesta historiográfica, en donde criticaba severamente todos los intentos previos de escribir la historia precolombina de Nueva España.[78]

De acuerdo con Borunda, todos los intérpretes indígenas y españoles del siglo XVI confundieron la evidencia empírica acerca de la historia antigua de Mesoamérica debido a problemas esenciales de comunicación entre culturas. Decía que los amerindios habían pecado de errores de ortografía y los españoles, por otro lado, de lo que él llamó errores de "ortología". Neófitos en el arte de escribir sonidos en el nuevo alfabeto romano, los nativos alteraron "las voces originales" de términos en náhuatl cuando se alejaron de sus formas de escritura tradicionales (errores de comunicación ortográfica). Por otro lado, la falla de los españoles consistió en haber cambiado la pronunciación de las voces originales amerindias mientras lidiaban con las nuevas len-

[78] Los documentos se encuentran en AGN, Historia, vol. 35, y han sido reproducidos en Torre Revello, pp. 388-394. Los dos párrafos siguientes están basados en ellos.

guas extranjeras (errores de comunicación "ortológica"). Errores "ortológicos" y ortográficos, argumentaba Borunda, se había unido para alterar el sonido original de los nombres de lugares, gobernantes y deidades. Los cambios eran muy importantes, sostenía Borunda, porque el conocimiento amerindio (historiográfico y de otro tipo) había sido almacenado en palabras. En la cultura indígena, los nombres de lugares e individuos eran en realidad alusiones veladas a hechos del pasado. Si los nombres se alteraban por errores de transmisión lingüística y comunicación escrita, entonces la memoria del pasado misma se distorsionaba. Discípulo no reconocido de Boturini, y por lo tanto de Vico, Borunda alegaba que las palabras eran "documentos" cruciales para cualquier reconstrucción histórica. Los nombres de lugares en particular —afirmaba— eran referencias alegóricas a acontecimientos históricos. Al cambiar la toponimia original mediante errores ortológicos y ortográficos, tanto amerindios como españoles contribuyeron a hacer imposible recavar el significado etimológico y alegórico profundo de las palabras en náhuatl.

Borunda identificó otro mecanismo de distorsión historiográfica asociado con la Conquista. Argumentaba que como los individuos capacitados para interpretar la información histórica almacenada en las palabras en náhuatl habían desaparecido durante la primera etapa de la Conquista, los intérpretes amerindios que utilizaron los españoles terminaron ofreciendo interpretaciones equivocadas del pasado mesoamericano. Para Borunda, el problema de la Conquista no fue la destrucción de códices, sino la tergiversación ortográfica y ortológica que alteró el lenguaje clásico y por tanto las fuentes documentales para entender el pasado.

Al destacar los múltiples procesos de tergiversación y distorsión de las fuentes amerindias originales, el escepticismo de Borunda llegó a superar el de cualquier otro intelectual de la Ilustración. Como se ha señalado, Alzate y Ramírez

se negó a presentar una interpretación de los jeroglíficos mesoamericanos y, por lo tanto, descartó todas las fuentes pictográficas y logográficas amerindias. Sin embargo, a Alzate nunca se le ocurrió sugerir que las docenas de anales escritos en alfabeto romano, en los cuales las élites amerindias del siglo XVI habían traducido sus fuentes pictográficas originales, no eran fiables. Incluso León y Gama, cuya lectura interna de documentos indígenas descartó varios anales como carentes de veracidad, hubiera considerado impensable rechazar el enorme corpus de escritos amerindios de principios de la Colonia. Borunda, en cambio, descartó de un plumazo todas las fuentes amerindias escritas sin excepción. Su escepticismo no lo superó ni siquiera Cornelius de Pauw.

Sin embargo, Borunda no era un escéptico contumaz. En realidad su obra entera fue un esfuerzo por ofrecer técnicas alternativas para reconstruir el pasado. Luego de trabajar 27 años en las cortes, decía, había llegado a familiarizarse con una variedad particular de documentos amerindios del siglo XVI, esto es, los títulos de tierras. Borunda afirmaba que esos documentos eran tan numerosos, que mediante una cuidadosa recopilación era posible reconstruir los nombres originales de lugares y, por lo tanto, superar las distorsiones lingüísticas ortográficas y "ortológicas" que introdujo la Conquista.[79] Borunda también identificó otro mecanismo para recuperar las nomenclaturas originales y sus significados historiográficos ocultos: la observación del comportamiento de las comunidades amerindias "puras", "no contaminadas" por el contacto con los mestizos. Esas comunidades retuvieron los términos originales de los lugares y sus élites aún practicaban ceremonias

[79] Borunda afirmaba que la mayoría de los mapas habían sido escritos en alfabeto gótico (introducido entre 1521 y 1527 por el franciscano Pedro de Gante) y que, por tanto, habían sido cuidadosamente transcritos conforme a un "alfabeto" que diseñó en 1768.

secretas que aludían al significado original de las alegorías almacenadas en las nomenclaturas. Mediante lo que los modernos llamamos etnografía, y el cuidadoso estudio filológico de títulos de tierra, Borunda afirmaba haber completado una "Historia geográfica", un diccionario de términos geográficos originales, junto a la información sobre el pasado indígena codificada alegóricamente en cada término.

Borunda utilizó por primera vez su método en otro documento, dirigido a las autoridades virreinales en 1788, en donde afirmaba que la ubicación de las minas de mercurio podría identificarse mediante la reconstrucción y el análisis etimológico de la toponimia de México. Borunda escribió su propuesta en un momento en que las autoridades estaban enfrentando problemas con el suministro de mercurio (usado para amalgamar la plata) de Almadén en España y, por lo tanto, estaban patrocinando estudios para ubicar suministros locales. En el documento, Borunda insistía en que los nombres de los lugares almacenaban la memoria indígena del pasado histórico y eran "la clave de todo".[80] El análisis etimológico de las nombres de lugares geográficos revelaba, de acuerdo con Borunda, que las minas de mercurio podrían encontrarse en el norte de Nueva España. Borunda descubrió en la historia de Echeverría y Veytia que el nombre geográfico del norte fue "Huehuetlapallan". Borunda, quien suponía que las distorsiones "ortológicas" y ortográficas habían transformado el nombre primitivo, consideró que el nombre original fue "Huehuetlapa", el cual, a su vez, tradujo como "lugar abundante de colores [cinabrio/bermellón/azogue] antiguos".[81] Por lo tanto, concluyó que en algu-

[80] BN-M, Ms 1387, José Ignacio Borunda a José Mariano Samper, "Descubrimiento legal, histórico y natural del más célebre mineral de azogue del antiguo imperio mexicano" (1788), folio 446r. Argumentaciones parecidas se estaban haciendo en Perú aproximadamente al mismo tiempo; véase Joseph Manuel Bermúdez, "Discurso sobre la utilidad e importancia de la lengua general del Perú", *Mercurio Peruano*, vol. 9 (1793), pp. 185-186.

[81] BN-M, Ms 1387, Borunda y Samper, "Descubrimiento legal", fols. 445r-447r.

na parte del norte del virreinato se situaban grandes minas de mercurio.

Esas manipulaciones lingüísticas caracterizaron la metodología de Borunda en su historia. Está el ejemplo de Cuernavaca, una localidad cercana a la ciudad de México. Borunda primero restituyó el nombre "Cuernavaca" a su supuesto original: "Cuaunáuac". Luego dividió la palabra en varias sílabas y raíces, dado el carácter supuestamente aglutinante del náhuatl. "Cuaunáuac", decía, era la suma de las palabras *nau* (que tradujo como "fontanela", un espacio sin hueso en el cráneo, o como "punto cardinal"), *atl* ("agua") y *cuautla* ("arbustos"). Era también la suma de las palabras *nauac* (que de acuerdo con la mayoría de gramáticos representaba el adverbio "cerca", pero que Borunda pensó que significaba "cerco" o "corona" o "corona de espinas" cuando estaba asociada a la palabra *uitztli*) y *cuautla* ("arbustos"). En este punto, Borunda sometió cada raíz etimológica a un análisis alegórico. *Nau*, fontanela o punto cardinal, y *atl*, agua, argumentaba, significaban el hundimiento de tierra. *Nauac*, en cambio, representaba la corona de espinas que había atormentado a Cristo. El nombre "Cuaunauac", concluyó Borunda, había sido usado por los nativos de México para almacenar información acerca de una catástrofe geológica ocurrida en Mesoamérica después de la pasión y crucifixión de Cristo.[82]

Basándose en análisis tan tortuosos y meticulosos de cientos de nombres geográficos en náhuatl, Borunda afirmó que todas las historias previas de Mesoamérica y sus pueblos estaban equivocadas. Decía que las fechas y los sucesos habían sido registrados de manera errónea; que había referencias erradas a migraciones y civilizaciones. Grupos que se suponía habían desaparecido aún estaban ahí; pueblos

[82] Borunda, p. 236. El manuscrito original puede encontrarse en los archivos de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en la ciudad de México.

que se pensaba eran distintos étnicamente pertenecían de hecho a la misma nación.

Antes de que las piedras fueran descubiertas en el zócalo de la ciudad de México, Borunda había establecido que los pueblos del centro de México solían vivir en las montañas del sur; que sierras, y no valles lacustres, eran el hábitat natural de los amerindios. Para llegar a esta conclusión, Borunda arguyó que *alteptl*, el término que la mayor parte de las ciudades-Estado mesoamericanas usaban para definirse como pueblo, significaba "montañas con agua".[83] Sostenía que gigantes habían habitado la antigua capital de las sierras del sur antes de que fuesen destruidas por una catástrofe geológica que asoló la tierra en el momento en que Cristo expiró en la cruz. Después de la catástrofe, santo Tomás había visitado a los sobrevivientes y les había catequizado en los misterios del cristianismo. Sin embargo, con el tiempo le dieron la espalda a las enseñanzas originales del apóstol, corrompiendo los rituales y los dogmas de la Iglesia. Posteriormente, en el año 430 d.C., esos apóstatas se establecieron en el centro del Valle de México cerca de lagos y fundaron una capital nueva. Usando contorcionados análisis etimológicos, característicos de la cultura barroca, Borunda descartó sumariamente siglos de conocimiento acumulado: un gesto muy moderno, por cierto.

Borunda acerca de las piedras

Para su propio asombro, Borunda descubrió que las tres piedras encontradas en el zócalo de la ciudad de México confirmaban y ampliaban la narrativa que él ya había reconstruido a partir del estudio etimológico-alegórico de nomenclaturas y toponimias. Para Borunda la escritura

[83] Borunda, pp. 203-204, 227.

mesoamericana era rigurosamente logográfica: cada imagen en un texto o pieza arqueológica era una palabra que, a su vez, tenía una etimología y una velada alusión a un episodio histórico. Cuando los primeros misioneros destruyeron los códices amerindios que contenían imágenes de animales sobre la base de que eran referencias idolátricas a deidades animales, de hecho habían destruido los logogramas que alegóricamente operaban como archivos históricos. El malentendido de los documentos mesoamericanos originales, sostenía, significaba que los códices de origen colonial desconocían el sentido original de la escritura pictográfica, logográfica y, por lo tanto, carecían de valor como fuentes históricas. Además, según Borunda, los nativos habían registrado sus hechos históricos en piedra, no en papel. Por lo tanto, cuando los conquistadores arrasaron los templos de Tenochtitlan, destruyeron los archivos mesoamericanos. Sin embargo, previendo esto, los mexicas decidieron enterrar sus documentos históricos más preciados durante el sitio de su capital. Las tres piedras desenterradas en México en 1790 y 1791, argumentaba Borunda, eran esos preciados documentos.[84]

Borunda concluyó que la Piedra Solar registraba fechas cruciales de la historia universal desde el día de la Creación hasta el año 5280 (1280 d.C.), y que la piedra que León y Gama había leído como otro calendario para conmemorar el más importante festival del Sol a mediados de mayo en realidad era un documento que almacenaba información sobre la fundación del Templo Mayor de Tenochtitlan. El manuscrito confiscado de la *Clave general* de Borunda no incluye el proceso por el cual llegó a esas conclusiones.[85] Sin embargo, el manuscrito contiene su lectura de la piedra Coatlicue que León y Gama había interpretado como un montaje de jeroglíficos de varias deidades.

Borunda argumentó que esta roca registraba con cuida-

[84] *Ibid.*, pp. 200, 202, 223-225.
[85] *Ibid.*, pp. 198, 318.

doso detalle los acontecimientos que llevaron a la destrucción de la antigua capital en la sierra y a la fundación 400 años después de la ciudad entre los lagos del centro del Valle de México. La cabeza del monstruo era un "cangrejo", o *tecusitli* en náhuatl clásico original reconstruido al estilo de Borunda. El anfibio en sí era una referencia a la refundación de la antigua capital serrana en un ambiente lacustre del centro del Valle de México. Además, el análisis etimológico de las raíces de la palabra cangrejo, *sitli* (abuela) y *tecutli* (patrón), interpretaron la destrucción de la capital primogenia como un acto ordenado por Dios.[86] Esta lectura de los elementos de la piedra como logogramas combinada con una interpretación alegórica del pasado codificado en la etimología de un término "náhuatl" permitió a Borunda reconstruir una narrativa nueva del pasado mexicano. Por ejemplo, la base de la piedra exhibía entre otras cosas una figura femenina agachada con cráneos de coyotes en las manos, codos y rodillas; un cuerpo circular con un cuadrado adentro dividido en cuatro partes; y un collar y una boca con colmillos. El individuo agachado, decía Borunda, era conocido en México como "rana", una clara referencia al carácter anfibio de la nueva capital. Los cráneos, supuestamente *cuaxicalli* en "náhuatl" clásico, significaban los paisajes volcánicos originales donde se había establecido por primera vez la antigua capital. Para llegar a esta conclusión, Borunda dividió *cuaxicalli* en dos partículas raíz: *xicalle* ("contenedor") y *cuaitll* ("pico de montaña"). El cuerpo circular con un cuadrado por vientre dividido en cuartos representaba la división cuadrangular y en canales de la nueva capital. Los cráneos de "coyotes" colgando de los miembros y manos de la mujer representaban la descendencia mestiza (mexica y otomí) de los habitantes de la nueva capital, pues *cóyotl*, decía, era usado por los nativos como alegoría de

[86] *Ibid.*, p. 204.

"mestizaje". El collar (*cózcatl* o "rubí") y la boca con colmillos de una serpiente (*tlalpalli*) eran referencias a la época en que se fundó la nueva capital. Borunda sostuvo que había ocurrido en los meses entre primavera e invierno, pues el collar de rubí representaba la naturaleza color rubí del Sol en la primavera y los cuatro colmillos de una serpiente significaban los cuatro meses áridos de invierno.[87]

Uno imaginaría que una metodología tan enrevesada y una narración difícilmente histórica tan poco convincente no lograría persuadir a ningún estudioso serio de la cultura mesoamericana. Sin embargo, Borunda se convirtió en un connotado lingüista y anticuario en México. Pese a pertenecer al mundo extravagante de erudición barroca, algo había de moderno en las tesis de Borunda. Con el entusiasmo de un escéptico radical, Borunda buscó echar abajo el edificio de la historiografía hispanoamericana sobre los aztecas. Sospecho que esa falta de respeto por la autoridad de la tradición lo volvió un intelectual atractivo para los modernizadores. Incluso Alzate y Ramírez exaltó el valor de Borunda cuando reprobó a León y Gama por haber dejado de producir una clave general para leer e interpretar los jeroglíficos mesoamericanos. El hecho de que el erudito Mier, encargado de predicar el sermón conmemorativo en el aniversario del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe se acercara a Borunda en busca de consejo demuestra que éste no era considerado un intelectual marginal.

Entonces, ¿por qué Borunda llegó a ser considerado un erudito desquiciado? La respuesta radica en su interpretación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la cual "leyó" como leyó las piedras, es decir, como un documento escrito en logogramas que representaban palabras nahuas que, a su vez, codificaban información sobre el pasado. La lectura de la imagen como un montaje de símbolos

[87] *Ibid.*, pp. 209-210.

que podían leerse no era nada nuevo en México. El radicalismo de Borunda residía en las conclusiones a las que llegó. Pero para entender el alcance de su interpretación sobre Nuestra Señora de Guadalupe es necesario tener una visión más general de cómo los eruditos del barroco leyeron los iconos cristianos como escritos mesoamericanos, y viceversa.

Los iconos cristianos y los glifos nahuas

Para cuando Borunda aplicó su metodología a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, ya hacía mucho tiempo que la lectura de glifos nahuas como iconos cristianos y de imágenes cristianas como glifos nahuas se venía practicando en México. Por ejemplo, cuando en 1729 los carmelitas descalzos celebraron la canonización de su patrono, el asceta español del siglo XVI san Juan de la Cruz, encargaron al eminente erudito criollo Cayetano de Cabrera y Quintero (m. 1775) que diseñara los emblemas para el arco triunfal.[88] Cabrera y Quintero eligió a las águilas como las criaturas

[88] Como explicó el cronista de los festejos, san Juan de la Cruz nació en Castilla en 1542 de padres pobres. Salvado dos veces de ahogarse por la Virgen cuando era niño, había sentido el llamado de Dios desde su infancia. Ingresó a la orden de los carmelitas pero se sintió descontento con el relajado comportamiento moral de sus compañeros. Para mostrarles el camino hacia la regeneración moral, Juan vivió en cuevas, con poco que comer, donde a menudo despertó debajo de un manto de nieve. De manera rutinaria, Juan se flagelaba y a menudo usaba cadenas y un chaleco con clavos. Para recordarse la vanidad de la vida, vivía con un esqueleto, su única posesión. El diablo lo tentó muchas veces con imágenes de atractivas mujeres, pero cada vez logró convertir a la prostituta en una mujer piadosa. Estuvo en contacto tan estrecho con Dios que levitaba dormido. Los carmelitas, cansados del rebelde, lo enviaron a la cárcel, donde vivió casi un año sin luz y sin poder moverse. Después de escapar, recibió el apoyo de santa Teresa de Ávila, su mentora y patrona, y creó una orden propia: los carmelitas descalzos. Como dirigente de la orden, Juan llevó una vida ejemplar, que incluyó la resucitación de varias monjas fallecidas. Hacia el final de sus días, irradiaba una luz cegadora. Luego de que los gusanos consumieron su cuerpo, murió sin dolor en 1591. Véase Ximénez de Bonilla *et al.*, pp. 1-40.

alegóricas que representarían a san Juan. Un águila deslizándose hacia el Sol representaba la ascensión mística del alma del santo a través de las esferas celestiales. Cabrera y Quintero complementó las alegorías de águilas disponibles a los europeos piadosos con una versión cristianizada de un glifo náhuatl. Tradicionalmente los mexicas habían complementado el logograma del nombre que representaba a su capital, Tenochtitlan, como un nopal sobre una piedra, con un águila parada encima para hacer énfasis en la naturaleza profética de su asentamiento. Durante su migración hacia el sur a los lagos del valle del centro de México, los aztecas acarrearon un oráculo que les dijo que debían asentarse en el lugar donde encontraran un águila parada en un nopal. El jeroglífico de Tenochtitlan parece haber sufrido un cambio bajo la influencia cristiana, pues para fines del siglo XVI el águila incluía una serpiente en su pico.[89] Este añadido podría haber estado relacionado con una exégesis demonológica del glifo original entre círculos de escribanos nahuas educados por los franciscanos en tradiciones milenarias, patrísticas y clásicas. Sea como fuera, Cabrera y Quintero determinó que el águila con las alas abiertas devorando una serpiente no tenía nada que ver con la vida de san Juan de la Cruz. Más bien, señalaba un parecido con la cruz, que indicaba que el glifo podía ser usado como una cruz para proteger la ciudad de espíritus malignos.[90]

En 1750, en la catedral metropolitana, el fraile dominico Antonio Claudio de Villegas (n. 1700), profesor de teología y censor de la Inquisición, concluyó que el mismo glifo era una prefiguración de la Iglesia en la Nueva España. Lue-

[89] La primera representación que conozco aparece en el Códice Aubin (Códice 1576). Véase *Historia mexicana*, p. 48.

[90] Cabrera y Quintero, "Aguila Mystica, exaltada en los ápices del Carmelo", en Ximénez de Bonilla *et al.*, pp. 222-224. Sobre las influencias cristianas y clásicas que durante el siglo XVI introdujeron los franciscanos a las élites cultas nahuas que podrían explicar el cambio iconográfico mencionado, véase Fernández-Armesto.

go de citar extensamente a Plinio el Viejo acerca del hábito de las águilas de anidar en "etites" ("piedras del águila", comunes en los lagos) y de interpretar las profecías y los pasajes bíblicos correspondientes, Villegas concluyó que la Iglesia mexicana era un águila que "anidaba" en antiguos templos paganos de piedra. Así como Plinio había mostrado en su *Historia natural* que las etites aumentaban el poder reproductivo de las águilas y le daban bases sólidas a sus nidos, argumentaba Villegas, la Iglesia mexicana era fecunda y anclada firmemente en medio de lagos.[91] Mariano Antonio de la Vega, el decano jesuita del Colegio de San Pablo en Puebla, interpretó el glifo de manera distinta. En septiembre de 1572, escribió que el águila y la serpiente representaban al arcángel Miguel dando muerte al dragón descrito en el capítulo 12 del libro del Apocalipsis. De la Vega concluyó que los aztecas habían prefigurado la derrota de sus propias prácticas idolátricas en el jeroglífico: "El cielo dio por armas a [los nativos de] México otra águila, como un claro símbolo de la victoria [de Dios] [...] sobre [sus propias] infernales serpentinas tropas".[92] La exégesis del símbolo de Tenochtitlan que expusieron Villegas y De la Vega muestra que introducir la imagen del águila parada en el nopal le permitió al clero de México ofrecer una interpretación demonológica del pasado amerindio.

Sin embargo, fue la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe la que ejercitó las mentes de los eruditos que buscaban adaptar los documentos mesoamericanos a iconos religiosos coloniales locales. De acuerdo con la tradición, la Virgen se le apareció varias veces en 1531 a un plebeyo nahua, Juan Diego, en el cerro del Tepeyac. La Virgen le dijo a Juan Diego que le solicitara al arzobispo que le construyera una capilla. Sin embargo, éste no le creyó a Juan Diego, quien dos veces se vio obligado a regresar a hablar con la

[91] Villegas.
[92] Vega, p. 11.

Virgen con las manos vacías. Finalmente, la Virgen le ordenó que recogiera unas flores en su tilma. Cuando Juan Diego visitó al cauteloso arzobispo por tercera ocasión, extendió la tilma y, para sorpresa de todos, la imagen de la Virgen apareció impresa en ella. Según la tradición, después de este milagro, las autoridades construyeron una capilla para albergar la tilma de Juan Diego y apoyaron el culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Se construyó una pequeña capilla cerca de la base del cerro del Tepeyac, donde se adoraba desde hacía mucho tiempo a una antigua diosa azteca: Tonatzin. Al principio, los misioneros franciscanos, influidos por tendencias iconoclásticas erasmistas, no promovieron el culto, pero después del Concilio de Trento (1545-1563), las autoridades eclesiásticas locales integraron con entusiasmo la veneración a la Virgen a las devociones postridentinas. Cuando la Virgen paró las lluvias durante una inundación de la ciudad de México en 1629, el culto comenzó a extenderse rápidamente entre los criollos. Sin embargo, fue apenas en 1648, cuando Miguel Sánchez (1594-1674) —un estudiante serio de San Agustín— explicó el significado neoplatónico de la imagen, que los criollos finalmente entendieron su importancia.[93]

En una iluminación repentina, Sánchez se dio cuenta de que la descripción ofrecida por san Juan en el capítulo 12 del Apocalipsis (Apo. 12: 17) era una prefiguración de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. San Juan describe a una mujer embarazada coronada de estrellas que está siendo amenazada por un dragón rojo con muchas cabezas,

[93] La literatura sobre Nuestra Señora de Guadalupe es inmensa. Véanse Maza; Brading, *The First America*, cap. 16; Lafaye; Poole. Si la inundación de 1629 marcó un momento decisivo en la devoción y si la devoción fue principalmente criolla, como ha sugerido convincentemente Poole, son cosas que necesitan aclararse más (William Taylor, comunicación personal). La percepción de que hay distintas historias criollas y amerindias de la devoción depende de la presunción de que las identidades de esos dos grupos pueden dilucidarse claramente, lo cual dudo seriamente, no al menos en lo que respecta a las élites (véase, por ejemplo, el capítulo IV).

el diablo, que busca matar a su hijo en cuanto ella dé a luz. Sin embargo, Dios lleva el niño al cielo, esconde a la mujer en el desierto y envía un ejército de ángeles, encabezado por el arcángel Miguel para destruir al dragón. Los paralelos, según Sánchez, eran obvios: la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, junto con el ángel que la carga, representaba la derrota del reino de la oscuridad de los aztecas. Sánchez pensó que ahí había otras prefiguraciones en la historia del milagro. El encuentro de Moisés con Dios en el Sinaí, por ejemplo, prefiguró el encuentro de la Virgen con Juan Diego en el Tepeyac (y su mensaje de liberación). De hecho, pensaba Sánchez, la imagen era una creación divina única. Puesto que Dios nunca había pintado una imagen de sí mismo hasta el día del milagro, el retrato de Nuestra Señora de Guadalupe en la tilma de Juan Diego era a todas luces el icono más importante del cristianismo, pues todas las otras imágenes religiosas del mundo eran creaciones meramente humanas.[94] Sánchez ofreció interpretaciones de cada detalle de la pintura. La Luna a los pies de la Virgen representaba el poder de ésta sobre las aguas; la Virgen eclipsando al Sol representaba al Nuevo Mundo, cuya tórrida zona era templada e inhabitable; los 12 rayos del Sol que rodeaban la cabeza de la Virgen representaban a Cortés y los conquistadores, quienes habían derrotado al dragón; y las estrellas en el mantón de la Virgen eran los 46 ángeles buenos que habían peleado contra el ejército de Satanás (Sánchez usó medios cabalísticos para calcular el número de ángeles buenos).[95] La interpretación de Sánchez inauguró una literatura de exégesis que tomó tonos claramente milenarios y mesiánicos, una literatura en donde los mexicanos contemporáneos aparecían como el nuevo pueblo elegido de Dios. En la imaginación de los eruditos criollos,

[94] Sánchez, pp. 204-209.

[95] *Ibid.*, p. 168 (sobre la corona con 12 estrellas), p. 219 (sobre el Sol eclipsado), pp. 223-224 (sobre la Luna), y pp. 226-227 (sobre las 46 estrellas).

México se convirtió en el lugar en donde el papa y la monarquía se retirarían luego de ser expulsados de Europa por las fuerzas del mal.[96]

Durante los siglos XVII y XVIII, los intelectuales trataron de entender el significado de los diferentes símbolos de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Puesto que la Virgen aparecía parada sobre la Luna, y la Luna controlaba las mareas y la esfera de agua, muchos pensaron que la Virgen dominaba las inundaciones.[97] Cada vez que se inundaba la capital, lo que sucedía con frecuencia, miles de angustiados ciudadanos salían a la calle para hacer una procesión con la imagen de la Virgen; para su consuelo, las aguas siempre amainaban.[98] La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe también funcionó como "escudo" durante la devastadora peste de 1736-1737, salvando a cientos de personas.[99]

A medida que el entusiasmo de los criollos por el significado histórico de la imagen y sus virtudes protectoras neoplatónicas aumentaba, también iba quedando claro que la historia estaba plagada de contradicciones. El reto más formidable que enfrentaban los defensores de la historicidad del milagro era que, en los archivos eclesiásticos, no se había encontrado ni un solo documento alrededor de 1531 que relatara el episodio. El clero trató de mitigar esta ausencia entrevistando a los viejos y buscando en los archivos locales alguna prueba indirecta de que Juan Diego, por ejemplo, realmente había existido. Los intelectuales también recopilaron e investigaron las fuentes amerindias con la esperanza de que los códices indígenas contemporáneos a los acontecimientos confirmaran la historia. Boturini, quien reunió su famosa colección de códices mientras trataba de confirmar la veracidad histórica del milagro, ejemplificó este enfoque.

[96] Véase, por ejemplo, Carranza; Elizalde Ita Parra, pp. 18, 29-30.

[97] Sánchez, p. 167.

[98] Maza, pp. 43-45, también p. 136 (intercede en guerras extranjeras) y p. 177 (propicia la lluvia).

[99] Cabrera y Quintero.

Otra estrategia era afirmar que la imagen misma era la tan buscada evidencia escrita del milagro. En la introducción a una historia escrita en 1688 por el jesuita Francisco Florencia, Gerónimo de Valladolid insistió en que puesto que la imagen era "escritura impresa en un papel", no había necesidad de documentos de archivo del milagro. "¿Que falta hacen los escritos que se echan de menos", preguntaba Valladolid retóricamente, "si tenemos esta escritura original escrita de la mano de Dios?" Valladolid argumentaba que la imagen había sido "escrita" como jeroglífico indígena, una pictografía a manera de los documentos mesoamericanos tradicionales. Dios había querido comunicarse con los nativos de México usando su escritura. Valladolid estaba convencido de que la imagen era un jeroglífico "al modo y estilo que en su antigüedad se portaban los naturales para quien en primer lugar la escribió [Dios]".[100] En su lucha por defender la veracidad histórica del milagro, los eruditos criollos presentaron la imagen como un "documento" escrito por Dios para acomodarse a las tradiciones alfabéticas de los mexicanos. Los criollos también usaron en repetidas ocasiones análisis estéticos y técnicos para probar que el manto sólo podía haber sido "escrito" por Dios.

En 1755, Miguel Cabrera (1695-1768), el más prestigiado pintor contemporáneo de la Nueva España, fue convocado por su mecenas, el arzobispo, junto con otros cinco artistas, para emitir un juicio sobre la naturaleza de la imagen milagrosa. Luego de examinar la calidad y el arte de los materiales y después de descifrar el significado esotérico de un ocho en el manto de la Virgen (que significaba que la imagen de Guadalupe era la octava maravilla del mundo), Cabrera concluyó que la imagen en sí era prueba suficiente de que el milagro en verdad había ocurrido. Puesto que la imagen era estéticamente perfecta, y el manto había durado

[100] Gerónimo de Valladolid, "Advertencia", en Florencia, *Estrella del norte de México* (sin folio).

dos siglos sin mostrar signos de deterioro, Cabrera afirmó que Dios mismo lo había pintado, y que dado lo extraordinario de su origen era evidente que los testigos del milagro sintieron que no era necesario escribir ningún documento que verificase lo ocurrido. La historia del milagro había sido ya escrita en un documento sagrado. "La pintura [de la Virgen]", afirmaba José González del Pinal, un miembro del capítulo de canónigos sin catedral recientemente creado, la Colegiata de Guadalupe, en el prefacio del tratado de Cabrera, "manifiesta luego al punto lo que gastara muchas hojas un libro para explicarlo".[101] El mismo Cabrera argumentó que Dios había empleado aquí "el lenguaje de los indios [...] que no conocieron ellos otras escrituras, sílabas o frases más permanentes que las expresiones simbólicas o jeroglíficos del pincel".[102] En un sermón ofrecido en 1756, Juan José de Eguiara y Eguren, quien en su *Bibliotheca mexicana* había negado que los viajeros extranjeros pudiesen alguna vez entender el Nuevo Mundo, afirmó que Dios le había hablado a Juan Diego usando imágenes, los libros "en cuyos coloridos leen y se instruyen los ignorantes". "La imagen de Guadalupe", explicaba "es un libro y un ejemplar escrito con letras floridas y doradas". Continuaba Juan José de Eguiara y Eguren diciendo: "Acomodóse María, como tan sabia, prudente y amorosa, al estilo del país y de los mexicanos [...] y como ellos en vez de letras escribían con pinturas, símbolos y jeroglíficos, ella les escribió del mismo modo [...] pintando en su imagen prodigiosa el jeroglífico y símbolo".[103]

Al igual que muchos otros eruditos criollos barrocos que antes habían tratado de interpretar la pintura, Borunda trató de leer la imagen como un jeroglífico mesoamericano. Pero esta vez, interpretó las "palabras" de la imagen usando

[101] M. Cabrera, p. 500.
[102] *Ibid.*, p. 521.
[103] Eguiara y Eguren, *María santísima*, pp. 485-486.

sus nuevas técnicas etimológicas y alegóricas. Por ejemplo, Borunda afirmaba que la media luna a los pies de la Virgen era el logograma de "luna", *meitzli* en náhuatl clásico. Luego Borunda dividió *meitzli* en sus supuestas raíces etimológicas, *itzli* ("filo") y *metl* ("maguey"), una alusión un tanto velada al uso del maguey como látigo. La palabra *meitzli*, decía, era una alegoría del castigo, particularmente la catástrofe geológica con que Dios destruyó a los gigantes. El color grisáceo de la Luna en la pintura, por otro lado, era una referencia al eclipse que había oscurecido a la tierra después de la muerte de Cristo. De acuerdo con Borunda, la media Luna ligeramente oscurecida era un logograma-alegoría que representaba la catástrofe geológica que ocurrió en México el día que murió Cristo.[104]

Por medio de tales técnicas filológicas y alegóricas, Borunda llegó a conclusiones que asombraron al público de la capital cuando el dominico Mier las dio a conocer. Por ejemplo, Borunda decía que el manto de la Virgen que se plegaba sobre la imagen de la Luna representaba papiros parecidos a los que los patriarcas orientales de la Iglesia cristiana habían usado para escribir la Biblia.[105] Además, el ocho en el manto (interpretado antes como señal de que la imagen era la octava maravilla del mundo) era una letra del alfabeto siriocaldeo, parecida a las que usaban los patriarcas orientales de la Iglesia.[106] A la luz de estas nuevas pruebas, Borunda concluyó que la narración tradicional del milagro estaba equivocada. La Virgen nunca se le había aparecido a Juan Diego y su imagen nunca había sido pintada en la tilma del indio. En la nueva revolucionaria interpretación de la historia del milagro, Borunda concluyó que santo Tomás había traído la imagen a México luego de ha-

[104] Borunda, p. 292.
[105] *Ibid.*, p. 293.
[106] *Ibid.*, pp. 276-277. Mier, "El sermón predicado en la Colegiata", en *Obras completas*, vol. 1, pp. 249-250.

ber fundado la Iglesia en Asia. Afirmó que la imagen no era una creación sobrenatural de Dios, sino un documento elaborado por santo Tomás para enseñar los misterios del cristianismo a los amerindios. Borunda usó de una erudición religiosa típicamente barroca y en el proceso socavó la autoridad de la tradición.

Paradójicamente, Borunda utilizó su nueva metodología en la imagen para defender el culto en contra del creciente número de ataques escépticos. La narrativa del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe había estado durante mucho tiempo bajo el escrutinio de la "insolente crítica" de unos cuantos escépticos ilustrados.[107] Los críticos señalaban muchas inconsistencias en la historia, incluido el hecho de que la tilma en que se había pintado la imagen no correspondía en tamaño y forma a las tilmas usadas por los nativos durante la Conquista. Para hacer las cosas aún más difíciles, el erudito criollo José Ignacio Bartolache (1739-1790), en un trabajo publicado de manera póstuma por su esposa en 1790, mostró sin querer mediante análisis microscópicos y químicos que el material de la tela no era maguey, la planta usada por los plebeyos para hacer sus tilmas, sino *íczotl*, que era usado exclusivamente por los nobles aztecas. Los hallazgos de Bartolache debilitaron así el relato de que la Virgen se le había aparecido a un plebeyo amerindio.[108] La solución que Borunda ofreció al dilema fue elegante y osada: santo Tomás había traído a México la tilma impresa con él cuando llegó de Oriente

Como hemos visto, después de que Mier leyó el sermón inspirado por las ideas de Borunda, las autoridades religiosas levantaron cargos contra Mier y Borunda. La fiscalía,

[107] Queja de José Fernández de Uribe, el fiscal, en un sermón ofrecido en 1777; citado en O'Gorman, "Estudio preliminar", en Mier, *Obras*, vol. 1, p. 41.

[108] Bartolache y Díaz de las Posadas, apéndice. Véase también Joaquín Traggia, "Dictamen" [1799], en Mier, *Obras*, vol. 2, p. 232.

encabezada por el clérigo criollo José Fernández de Uribe (1741?-1796), exoneró a Borunda por locura. Sin embargo, Mier fue condenado a prisión y exilio en España.[109] Si bien los fiscales afirmaron que hasta la más escandalosa erudición era aceptable si se realizaba en privado, recomendaron que los manuscritos de Borunda fueran guardados. En su opinión, el sermón de Mier había causado una crisis entre los creyentes piadosos, al desafiar una tradición que ya había alcanzado el estado de "apostólica".[110] El sermón de Mier era a todas luces un acto herético y debía por lo tanto ser sancionado.

Los documentos del juicio muestran que la fiscalía acusó a Borunda de haberse alineado con los eruditos europeos, enemigos de México. Como el "erudito pero delirante" Buffon y De Pauw, Borunda había descartado toda las fuentes e interpretaciones históricas previas. Además, Borunda había inventado una catástrofe geológica especial para América que únicamente confirmaban las opiniones negativas de Buffon y De Pauw sobre el continente.[111] Hay algunas pruebas de que León y Gama participó en el juicio contra Borunda. En un manuscrito inconcluso sobre la historia del culto de Nuestra Señora de Guadalupe, León y Gama hizo eco de las opiniones del fiscal Uribe y acusó de herética y poco patriótica la historia de Bartolache y Borunda.[112]

La obra de Borunda ha sido tachada injustamente con

[109] Fernández de Uribe, "Dictamen", en Mier, *Obras*, vol. 2, pp. 166, 176.

[110] *Ibid.*, vol. 2, pp. 164, 169 (sobre Borunda) y vol. 2, pp. 154-164 (sobre Mier).

[111] *Ibid.*, vol. 2, pp. 119, 123-124.

[112] BN-P (G-A), Ms 320, León y Gama, "Descripción de la sagrada imagen según las relaciones de los indios". Véase también BN-P (G-A), Ms 322, León y Gama, "De la existencia de los gigantes". Eruditos criollos como Fernández de Uribe y León y Gama, según ha dicho O'Gorman, representaron un segmento de la intelectualidad criolla que quería desacreditar a Mier para ayudar a impedir que las noticias de la Revolución francesa debilitaran las tradiciones y, con ello, la autoridad de la Iglesia mexicana. Véase O'Gorman, "Estudio preliminar", en Mier, *Obras*, vol. 1, pp. 38-40.

el estigma de la incoherencia. Su metodología y visión historiográfica formaron parte de la gran tradición cultural del barroco hispanoamericano, un mundo en donde las imágenes religiosas se leían como jeroglíficos y se interpretaban como sellos neoplatónicos con virtudes mágicas. El mundo de Borunda coexistía incómodamente con el de León y Gama, y Alzate y Ramírez en la Nueva España de fines del siglo XVIII. El revuelo creado por las interpretaciones de Borunda (tanto del milagro como del pasado amerindio) nos deja ver la agresiva modernidad del barroco hispanoamericano y la naturaleza profundamente conservadora de la Ilustración hispanoamericana. A diferencia de la mayoría de los historiadores criollos, Borunda descartó toda la historiografía previa, incluida la de los intérpretes amerindios del siglo XVI. El ilustrado León y Gama, en cambio, acusó a Borunda de hereje cuando éste amenazó con manchar las más preciadas tradiciones religiosas de México. Es muy característico de la Ilustración hispanoamericana que Borunda, un erudito barroco, terminó siendo denunciado en México como un seguidor de los modernos autores europeos que ofendían el orgullo nacional con su atrevida especulación histórica acerca de la naturaleza y los pueblos del Nuevo Mundo. Según sus críticos, Borunda usó las mismas metodologías (descartar toda la historiografía previa; usar evidencia y fuentes documentales nuevas) y llegó a las mismas conclusiones (que hubo un desastre geológico en el Nuevo Mundo) que especuladores como Buffon y De Pauw. Como deja ver la reacción ilustrada a las ideas de Borunda, la preocupación dominante de la Ilustración hispanoamericana fue mantener control sobre la producción del conocimiento histórico y filosófico acerca del Nuevo Mundo. Cuando menos en México, la crítica histórica cesaba en el momento en que surgían las amenazas en contra de la estabilidad política.

José Antonio Maravall ha calificado la cultura barroca como el producto de imaginaciones exuberantes y a la vez

conservadoras.[113] La breve reseña de la literatura sobre la devoción de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe presentada aquí parece demostrar que Maravall tenía razón. Pero, ¿realmente podemos calificar la cultura barroca en Hispanoamérica de "conservadora", como la manifestación de un espíritu tradicional? Las extravagantes etimologías de Borunda que cuestionaron siglos de prácticas y devociones muestran lo contrario. La literatura acerca de las devociones barrocas aquí analizada muestra que, por medio de unas cuantas interpretaciones osadas de palabras e imágenes, los autores coloniales crearon narrativas históricas nuevas que contradecían la tradición. La epistemología y las metodologías del barroco buscaban desestabilizar la tradición tanto como sostenerla. El barroco, sin embargo, dejó de lado el estudio del pasado amerindio. Con la excepción de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien dedicó mucha energía a esclarecer los calendarios y las cronologías mesoamericanas, el clero del siglo xvii tenía mejores cosas que hacer. En los años que transcurrieron entre la publicación de la *Monarchía indiana* de Torquemada (1615) y la *Bibliotheca mexicana* de Eguiara y Eguren (1756), las élites clericales de la Nueva España son notables por el silencio que guardaron acerca del estudio del pasado amerindio. ¿Por qué? Kenneth Mills y William Taylor sugirieron recientemente que la religiosidad barroca implicó "algo así como un escape de la historia". Mediante un estudio comparativo de retablos, Mills y Taylor afirmaron que el principio organizativo de los altares del siglo xvi en México eran las narraciones históricas (pinturas de Cristo y estatuas de los padres de la Iglesia y santos que indican genealogías intelectuales e institucionales), mientras que los altares del siglo xvii suprimían la historia a medida que buscaban asombrar y generar emociones en lugar de cultivar el inte-

[113] Maravall, *Cultura del barroco*.

lecto.[114] Sólo con más investigaciones se puede saber si el silencio guardado durante el siglo XVII sobre la historia amerindia es parte del "escape de la historia" del barroco hispanoamericano. Sin embargo, lo que está claro es que en cuanto eruditos como Borunda comenzaron a aplicar las epistemologías barrocas al estudio del pasado mesoamericano en la segunda mitad del siglo XVIII, empezaron a surgir narraciones radicalmente nuevas.

Las ruinas de Palenque

La controversia de los anticuarios que rodeó el descubrimiento de las ruinas mayas de Palenque ofrece otro estudio de caso del paradójico encuentro entre el barroco y la Ilustración en Hispanoamérica. Ramón Ordóñez y Aguiar (m. *ca.* 1840) fue el motor que mantuvo vivo el interé por el estudio de Palenque. Las exageradas afirmaciones de Ordóñez y Aguiar acerca del significado de Palenque para la historia universal y la cronología bíblica fueron responsables de suscitar una serie de expediciones españolas oficiales. Pero en vista de los métodos alegóricos en su historiografía, y el hecho de que las expediciones no encontraron pruebas de las afirmaciones de Ordóñez y Aguiar, las autoridades españolas perdieron todo interés en las ruinas. En las siguientes páginas estudio el debate en torno al significado de Palenque que confrontó dos versiones: la del oficial responsable de las expediciones, el presidente de la audiencia de Guatemala, el magistrado José Estachería que, en representación de los modernos, promovió reconstrucciones filosóficas del pasado, y las de Ordóñez y Aguiar, que basado en la erudición del barroco promovió interpretaciones osadas y totalmente nuevas de la historia americana.

[114] Mills y Taylor, pp. 141-146, 25-52, y Taylor, comunicación personal.

Hay otra controversia en la historia del descubrimiento europeo de Palenque que merece nuestra atención. Ordóñez y Aguiar confrontó no sólo a Estachería sino también a Pablo Félix Cabrera, un italiano residente en Guatemala. Cabrera y Ordóñez y Aguiar eran miembros de una academia de eruditos en la ciudad de Guatemala dedicada al estudio de Palenque y de textos mayas. Si bien el líder reconocido de la academia fue Ordóñez y Aguiar, Cabrera se separó ligeramente de las enseñanzas del maestro. Ordóñez y Aguiar usó el discurso de la epistemología patriótica para marginalizar y desacreditar el conocimiento y las técnicas del italiano. La amarga lucha entre Cabrera y Ordóñez y Aguiar demuestra que la epistemología patriótica era un discurso omnipresente en las colonias.

Si bien se ha escrito mucho sobre el descubrimiento de Palenque, poco se sabe del mundo de las ideas que lo hicieron posible. Este vacío historiográfico se debe, en parte, a la dificultad de entender mundos mentales desconocidos. Por ejemplo, Paz Cabello Carro publicó recientemente un puñado de fuentes primarias sobre el descubrimiento buscando demostrar anacrónicamente la "modernidad" de la cultura española. Cabello Carro usa las fuentes como pruebas del compromiso de las autoridades españolas por el estudio "arqueológico" de Palenque en Chiapas (y de Pompeya y Herculano cerca de Nápoles). Quedará claro que los participantes no fueron "arqueólogos". Pero la dificultad de reconstruir la historia de las investigaciones acerca de Palenque en el siglo XVIII también tiene que ver con lo dispersas que se encuentran las fuentes relevantes, almacenadas en Berkeley, París, Chicago, Nueva Orleans, Madrid, Sevilla, Londres, ciudad de Guatemala y ciudad de México.[115] El hecho de

[115] A continuación se presenta una lista de la ubicación de los documentos para reconstruir la historia del descubrimiento de Palenque: AGI, Guatemala 471, Guatemala 645 y Mapas y Planos de Guatemala, 256-260; BP, Ms 2979; ARAH, Colección Muñoz, vol. 91; Museo Británico, Ms 17571;

que los documentos estén tan dispersos no sólo ha contribuido a mantener oculta la riqueza de los debates intelectuales de Guatemala en el siglo XVIII, sino que también demuestra lo que sucedió con las grandes colecciones de fuentes indígenas reunidas por los anticuarios hispanoamericanos del siglo XVIII. Hacia mediados del siglo XIX, estas colecciones comenzaron a ser exportadas de la región.

El párroco y el gobernador

A fines de 1784, José Ordóñez y Aguiar, hermano de Ramón y vicario de una parroquia en Chamula, fue a la ciudad de Guatemala a visitar a su amigo el provincial dominico Tomás Luis de la Roca. Éste consideró que las noticias que traía su amigo debían ser transmitidas al presidente de la Audiencia de Guatemala, el magistrado José Estachería. Cuando Estachería recibió a Roca y al vicario, se quedó sin habla, pues Ordóñez y Aguiar tenía información acerca del descubrimiento de una antigua ciudad en las laderas orientales de la provincia de Chiapas que podría rescribir la historia del hemisferio occidental. Basándose en información transmitida por su hermano Ramón, un párroco que entonces residía en Ciudad Real, la capital de Chiapas, José sostuvo que había una ciudad en Chiapas que alguna vez había sido un centro de economía global que atrajo a América a romanos, hititas y cartagineses. La ciudad tuvo minas de oro, interminables suministros de especias y una red de canales y puertos. Todas las pruebas indicaban que la ciudad era la legendaria Ofir de Salomón y que guardaba la clave del origen de los amerindios, así como de muchos textos antiguos, incluida la Biblia. Ramón, que nunca visitó las ruinas en persona,

LAL-TU, Ms 1796; BN-P (G-A), Mss 216 y 278; EAC-NB, Ms 1564; HBC-B, Mexicanas Ms 177; AMNA, Ms C. A./226, fols. 123-158r; y ACMG, sin rúbrica disponible.

buscó llamar la atención de las autoridades de Chiapas sobre la importancia de esa ciudad en ruinas. Su insistencia fue tal que consiguió que un par de funcionarios locales de Ciudad Real, Fernando Gómez de Andrade y Esteban Gutiérrez, visitaran las ruinas en 1773, sin que la visita tuviera ninguna repercusión. Sin embargo, en esta oportunidad al escuchar las noticias el poderoso Estachería se dispuso a invertir considerables recursos en el estudio de Palenque.[116]

Estachería de inmediato le ordenó al funcionario que se encontraba más cerca de las ruinas, José Antonio Calderón, alcalde del poblado cercano a Palenque, que inspeccionara rápidamente los "fragmentos" de aquella "ciudad más poblada" y entrevistara a los nativos de la zona acerca de las tradiciones que rodeaban las ruinas. En una carta fechada en noviembre de 1784, Estachería instó a Calderón a que actuara con prontitud. Era mucho lo que estaba en juego, argumentaba Estachería, porque la descripción e interpretación de los monumentos "puede producir luces para la mayor ilustración de los fastos de la historia antigua y moderna" y "semejantes inventos [son] dignos de todo mi

[116] He reconstruido la cronología de acontecimientos de este párrafo a partir de diferentes fuentes; véanse Museo Británico, Ms 17571, Luis de Roca a Joseph Miguel de San Juan, 2 de enero de 1973, legajo 16, fols. 43-44 (reproducido en Ballesteros Gaibrois, pp. 23-25); AGI, Guatemala 471, José Estachería a José de Gálvez, Guatemala, 13 de febrero de 1785, fols. 1-3v (reproducido en Cabello Carro, p. 103); y AMNA, Ms C. A./226, Ordóñez y Aguiar, "Fragmentos al Obispo [Cayetano Monroy y Franco] hacia el año de 1790 sobre el descubrimiento de las famosas ruinas de Palenque", fols. 123-158r (partes están reproducidas en Castañeda Paganini, pp. 17-20). Ordóñez y Aguiar ofrece otra versión de los hechos en la dedicatoria de la copia de la Biblioteca Newberry a su "Historia de la creación" (EAC-NB, Ms 1564). La cronología no está de ningún modo clara. Sin embargo, Ordóñez y Aguiar afirma con certeza que el descubridor original de las ruinas fue su tío abuelo Antonio de Solís, un párroco, que no vivió lo suficiente para dar a conocer el descubrimiento. Mientras asistían a la primaria juntos en Ciudad Real, sin embargo, un miembro de la familia extendida de Solís, Joseph de la Fuente Coronado, le habló de Palenque a Ordóñez y Aguiar, despertando su duradera fascinación por la ciudad. Como quiera que hayan transcurrido los hechos, hay consenso en todas las fuentes en el sentido de que Ramón Ordóñez y Aguiar desempeñó un papel clave en propiciar que las autoridades españolas realizaran investigaciones en las ruinas.

cuidado, por lo que pueden conducir a los fines dichos y honor a la Nación".[117]

No sabemos si el humilde burócrata fue motivado por la retórica patriótica del poderoso Estachería, pero a Calderón le tomó únicamente dos semanas cumplir con la orden —todo un récord en el mundo laberíntico de la burocracia colonial hispanoamericana—. El informe de la expedición debe de haberle confirmado a Estachería que la nación española estaba a punto de cosechar la gloria de presentar al mundo un descubrimiento trascendental, pues Calderón describió una ciudad con grandes palacios, pasajes con arcos y torres de varios pisos y con crecientes barrios adyacentes que se extendían por kilómetros. Luego de tres días de realizar entrevistas bajo la lluvia y de abrir senderos en la selva, Calderón declaró que las ruinas habían sido alguna vez el sitio de una gran corte que dominó toda la provincia de Tabasco. A pesar de que los nativos se negaron a decirle algo, él sostuvo que las inscripciones en el palacio de la ciudad indicaban el probable origen romano de sus primeros habitantes, pues una figura en un grabado de estuco llevaba zapatos adornados con medias lunas parecidas a las sandalias usadas por las élites romanas según la descripción de Plutarco. Calderón sugirió también que los habitantes podían haber sido españoles que huyeron inmediatamente después de la invasión árabe a la Península Ibérica o incluso antiguos cartagineses. Al finalizar su informe, Calderón le recordó a Estachería de sus servicios a la Corona en el pasado, sofocando rebeliones indígenas en la región. Evidentemente, no veía ninguna contradicción entre su glamoroso retrato del pasado maya y sus esfuerzos por disciplinar a los degenerados amerindios del presente.[118]

[117] AGI, Guatemala 471, Estachería a José Antonio Calderón, 28 de noviembre de 1784, fols. 1r-1v (reproducido en Cabello Carro, p. 78).

[118] AGI Guatemala 471, José Antonio Calderón a José Estachería, 15 de diciembre de 1784, fols. 2-11v (reproducido en Cabello Carro, pp. 80-89).

Habiendo obtenido confirmación independiente de las teorías de Ordóñez y Aguiar, Estachería se dispuso a informar a las autoridades de España. Sin embargo, primero envió una expedición encabezada por uno de los funcionarios más competentes en la zona, Antonio Bernasconi, miembro de una prominente familia italiana de arquitectos. Cuando las autoridades de Guatemala decidieron abandonar Antigua luego del devastador terremoto de 1773, contrataron a Bernasconi para construir la nueva capital, con base en principios neoclásicos. Entre otras cosas, Bernasconi diseñó la catedral, la plaza central y la estatua ecuestre de Carlos III en ciudad de Guatemala.[119] La elección del eminente arquitecto para encabezar la expedición muestra que Estachería le otorgaba gran importancia al descubrimiento. Además, él personalmente asumió la tarea de redactar el programa de la expedición.

La expedición de Antonio Bernasconi a Palenque

Estachería le pidió a Bernasconi que centrara su atención en cuatro áreas específicas. La primera era recolectar información iconográfica (incluida la creación de moldes de las antigüedades y edificios) para ayudar a determinar los orígenes de los primeros habitantes a través de medios comparativos. Por lo tanto, Bernasconi estudió los órdenes arquitectónicos de Palenque teniendo en mente a los autores de la Antigüedad. El segundo tema que Estachería le solició a Bernasconi fue investigar la naturaleza de la economía que sostenía a la ciudad. Se le pidió al arquitecto italiano que encontrara edificios usados por los amerindios para albergar tesoros, no alimentos, pues sólo una ciudad con metálico circulante y una casa para acuñar monedas podía ser consi-

[119] Sobre Bernasconi, véase Pailles Hernández y Nieto Calleja, pp. 103-105.

derada civilizada. Como parte del estudio de la economía política de la ciudad, a Bernasconi también se le pidió hallar en los alrededores huellas de caminos empedrados, pues ninguna gran ciudad en la selva lluviosa podría haber prosperado tan sólo con senderos lodosos. En el mismo sentido, Estachería le solicitó a Bernasconi que explorara los ríos cercanos para ver si eran navegables, y si podía encontrar puertos en las orillas. En relación con la tercera área de investigación, Estachería le ordenó a Bernasconi identificar las razones que habían llevado a la destrucción de la ciudad. Bernasconi debía buscar alijos de armas de hierro que pudieran indicar una gran invasión de parte de una fuerza armada. Asimismo, el italiano debía estudiar cuidadosamente la torre de varios pisos de Palenque. Si encontraba ventanas tapiadas en la torre (como lo había sugerido el informe de Calderón), eso indicaría que los locales habían resistido una invasión. Por otro lado, rastros de erupciones volcánicas podrían indicar que la ciudad había tenido un fin violento. Estachería conminó a Bernasconi a excavar en los montículos cubiertos de selva en busca de lava. En la cuarta y última área de investigación, Estachería le pedía a Bernasconi que determinara un mapa a escala detallado de la ciudad, sus edificios (baños, templo, cárceles, erario, etc.) y de las zanjas y muros que la rodeaban. Calderón había encontrado una gran piedra redonda en la orilla del río que dividía la ciudad, y Estachería le pidió a Bernasconi determinar si era un simple molino o formaba parte de algo más elaborado. También le indicó a Bernasconi que informara si los cimientos de los edificios de Palenque eran adecuados para su volumen y peso, pues sólo un pueblo civilizado habría sabido cómo calcularlo.[120]

Cuando Bernasconi presentó los resultados de su ins-

[120] AGI, Guatemala 471, Estachería a Antonio Bernasconi, "Instrucciones para el reconocimiento de las ruinas de Palenque", fols. 13-21v (reproducido en Cabello Carro, pp. 90-99).

pección a mediados de junio, luego de pasar unos tres meses en el campo, Estachería sintió que había sido engañado por Ordóñez y Aguiar, y por Calderón. Las afirmaciones de que Palenque era la Ofir bíblica y que la ciudad podía haber albergado comunidades de valerosos romanos y emprendedores cartagineses no eran confirmadas por los testimonios de Bernasconi, a quien consideraba más confiable.[121]

El arquitecto italiano encontró las ruinas de unas 22 casas en un radio de unos cinco kilómetros (ocho kilómetros al oeste), lo que indicaba que la ciudad de hecho había sido una enorme comunidad en crecimiento. Además, Bernasconi informó que los cimientos de la mayoría de los edificios existentes, particularmente de la torre y el palacio, eran resistentes; que las cámaras subterráneas del palacio tenían domos; y que había arcos en un acueducto, dos puentes de piedra, y las casas que lo rodeaban. Sin embargo, dichas pruebas de urbanismo y civilización contrastaban con la ausencia de la mayoría de cosas que Estachería esperaba encontrar en un gran centro comercial. Bernasconi informó no haber encontrado caminos empedrados en la ciudad o fuera de ella; tesorerías en el palacio; puertos cercanos para embarcaciones de navegación (el puerto más cercano estaba a unos 30 kilómetros, hacia el norte, en el lago de Catazajá, que a su vez drenaba sus aguas en la costa de Campeche, y era bueno sólo para canoas con una capacidad de carga de unos 200 kilogramos); moneda en metal y minas de oro (la zona era rica en cacao, vainilla y tintes); maquinaria compleja (la piedra cerca del río que había descrito Calderón nunca había sido parte de un molino, por no decir de otros aparatos mecánicos más sofisticados); rastros de destrucción súbita (no había cenizas volcánicas en los montículos ni alijos de armas de hierro; tampoco había fortificaciones dentro o fuera de la ciudad); ni una distribución

[121] AGI, Guatemala 645, núm. 432, Estachería a José de Gálvez, 26 de agosto de 1785 (reproducido en Cabello Carro, pp. 109-110).

metódica de las casas (no había calles). Finalmente, un análisis de la iconografía recopilada sugería que los habitantes habían sido amerindios.[122]

Estachería compartía el modo de pensar de los historiadores filosóficos ilustrados de la época. El programa de investigación que esbozó para Bernasconi claramente se derivaba de la ciencia social europea contemporánea. Para Estachería, una gran civilización se le catalogaba como tal sólo si se cumplían ciertas condiciones. Puesto que Palenque no satisfizo la mayoría de los criterios asociados con ser una "sociedad comercial", el pináculo del progreso, simplemente la descartó. Por último, Estachería privilegió el testimonio de Bernasconi, un italiano culto, por encima del de Calderón, un modesto burócrata local. Las afirmaciones de Calderón parecían exageraciones comparadas con el tono moderado y escéptico de Bernasconi. Estachería ya no quiso saber más de las ruinas.

Las conclusiones de Estachería y los informes de Calderón y de Bernasconi llegaron a Madrid en marzo de 1786 y fueron enviados al cronista real de las Indias, Juan Bautista Muñoz, para que los revisara. Muñoz alabó a Estachería por sus esfuerzos y coincidió con las conclusiones del magistrado. La ciudad era antigua, pero había sido construida por amerindios que, a diferencia de sus contemporáneos (o de aquellos de la época de la Conquista), habían sido un tanto más civilizados y habían tenido conocimientos de arquitectura. Sin embargo, Muñoz pensó que podría hacerse más para investigar las ruinas. Mostraban claramente que los testigos españoles del siglo XVI habían sido precisos en sus informes de vida urbana en Mesoamérica. Además, las ruinas también parecían contener pruebas materiales que contradecían los relatos tradicionales de los orígenes de la vida civilizada en Mesoamérica, pues los legendarios tol-

[122] AGI, Guatemala 645, Bernasconi a Estachería, 13 de junio de 1785 (reproducido en Cabello Carro, pp. 112-115).

tecas, supuestamente la fuente original de toda la vida urbana civilizada en Mesoamérica, habían dejado restos que no correspondían con los encontrados en Palenque. ¿Es que había dos diferentes centros de difusión cultural en Mesoamérica? Muñoz revisó los informes de Calderón y Bernasconi identificando pasajes que contradecían lo que se sabía sobre la arquitectura tolteca, mexica e inca. Calderón y Bernasconi habían descrito unas escaleras en espiral en la torre y "ventanas" en el palacio y las casas que lo rodeaban. También los dos informes habían hecho referencia a ladrillos horneados, arcilla y algún tipo de cemento, así como a sellos heráldicos, incluida una flor de lis en la entrada de las cámaras subterráneas del palacio. Pero la referencia más sorprendente de los informes, según Muñoz, había sido la existencia de arcos y domos. Bernasconi había descrito los arcos en las cámaras subterráneas como "góticos". ¿Había en realidad escaleras en espiral, arcos, ventanas, cemento, ladrillos y sellos heráldicos en Palenque como Calderón y Bernasconi habían sugerido? Muñoz recomendó otra expedición para revisar esos hechos. También sugirió que la expedición recolectara muestras de los materiales de construcción y que luego fueran enviadas a España. De las respuestas a esas preguntas, sostenía Muñoz, podría aprenderse mucho de la historia interna de Mesoamérica, pero no de la historia del mundo, con lo que "desvaneció las magníficas esperanzas que hizo concebir [erróneamente] el entusiasmo de las primeras noticias".[123] El patrocinador de Muñoz, el ministro de las Indias, José de Gálvez, inmediatamente ordenó al escéptico de Estachería que preparara una tercera expedición.

[123] AGI, Guatemala 645, Juan Bautista Muñoz al marqués de Sonora sobre las ruinas de Palenque, 7 de marzo de 1786 (reproducido en Cabello Carro, pp. 118-120, 119 [cita]).

La expedición de Antonio del Río a Palenque

Tras retrasarlas por meses, Estachería cumplió a regañadientes las instrucciones de Gálvez y nombró como líder de la expedición al capitán Antonio del Río (1745-1789?), un artillero, cuya habilidad para desempeñar exitosamente la misión fue cuestionada tanto por Estachería como por él mismo.[124] De todos modos, Del Río emprendió su viaje con el puñado de solicitudes enviadas en el informe de Muñoz y sin un plan que guiara su investigación.

Del Río llegó a principios de mayo y pasó un mes limpiando la selva con un equipo de amerindios reunido por las autoridades locales. En las dos semanas que le quedaban, realizó excavaciones "arqueológicas", pensando que las joyas y monedas enterradas en el suelo podrían arrojar algo de luz sobre el lugar. En el transcurso de su investigación, derribó todo tipo concebible de estructura, incluidas las murallas, paredes, nichos, techos, pisos, puertas y tumbas en la torre, las casas, el palacio y los templos. Luego de causar tales estragos, concluyó que algunas paredes estaban hechas de "cal y canto".[125] Para asegurarse de que Muñoz tuviera una buena muestra del estuco de las paredes y de los ornamentos de los pilares, cortó cabezas, miembros y despegó jeroglíficos de varios relieves.[126] Muy a su pesar, tuvo que detenerse luego de abrir un agujero de unos dos metros y medio de profundidad en uno de los muros de la torre, porque se dio cuenta de que el edificio podría venirse abajo, pero informó a Muñoz que el agujero revelaba que el espacio entre la escalera central de la torre y el muro exte-

[124] AGI, Guatemala 645, Estachería al marqués de Sonora (Gálvez), 12 de agosto de 1786 (reproducido en Cabello Carro, pp. 128-129).

[125] ARAH, Colección Muñoz, vol. 91, Informe de Antonio del Río sobre Palenque, 24 de junio de 1787, reproducido en Cabello Carro, pp. 130-147. Para ejemplos de estos procedimientos, véase Cabello Carro, pp. 131-132, 137, 144.

[126] Cabello Carro, pp. 138, 140, 141, 142.

rior estaba lleno de cal y canto.[127] Del Río señaló que Muñoz no debía conformarse meramente con muestras de estuco, piedra y arcilla, pues los edificios fácilmente podrían desarmarse piedra por piedra y enviarse a España para la gloria eterna de la nación.[128]

Junto con esta narración exquisitamente detallada de la destrucción que había causado en Palenque, Del Río incluyó especulaciones sobre los orígenes de los antiguos habitantes. Señalando que un amigo suyo de la ciudad de Mérida sabía de ruinas parecidas en Yucatán que habían sido abandonadas mucho antes de que llegaran los españoles, Del Río concluyó que Palenque pertenecía a un estilo arquitectónico regional diferente. La torre apoyaba la hipótesis de que había sido una colonia romana, decía, porque los nativos no habrían podido construirla solos.[129] También había cierto parecido iconográfico entre las imágenes de los relieves de las paredes y los retratos romanos de Júpiter y Pegaso).[130] Además, Palenque había sido establecido en un paisaje bucólico, rico en frutas, flora y fauna exóticas, pero sin hierro ni depósitos metálicos cercanos. Parecía ser un lugar adecuado para una "vida quieta, una felicidad más sólida que las que nos presentan en el día el lujo concentrado en las más cultas y grandes poblaciones".[131] Claramente Del Río imaginó Palenque como una república de bucólicos romanos. Citando un manuscrito de 1638 escrito por el dominico Jacinto Garrido que concluía, con base en la etimología, que los amerindios descendían de grupos de navegantes extraviados provenientes de diferentes naciones europeas, y llamando la atención hacia los numerosos relieves en las paredes del palacio que exhibían "cruces griegas", Del Río

[127] *Ibid.*, p. 139.
[128] *Ibid.*, pp. 140-141
[129] *Ibid.*, p. 133.
[130] *Ibid.*, pp. 137-138, 139.
[131] *Ibid.*, p. 133.

sugirió que los habitantes originales de Palenque podían también haber sido visitantes griegos o incluso fenicios.[132]

En julio de 1788, 13 meses después de que regresara Del Río, Estachería envió cinco cajas con los restos de su expedición a España, junto con un informe tan superficial que no respondía ninguna de las preguntas de Muñoz acerca de los arcos, las bóvedas, las escaleras en espiral, las ventanas y los sellos heráldicos.[133] Es revelador que el descubrimiento de Palenque se asocie hoy al nombre de Del Río, sin citar siquiera todos los otros aconecimientos y protagonistas. El programa de Estachería perfectamente razonado, el competente trabajo de campo de Bernasconi y la primera inspección de Calderón han sido olvidados y remplazados en la imaginación histórica por el informe incompetente de Del Río. En 1822, en la primera edición publicada del informe de Del Río, Henry Berthoud increpó a España por haber sido incapaz de dar a conocer dicho documento maravilloso. Le tocó a un francés hacer público un informe que los españoles ocultaron; lo que demostraba la "peculiar apatía [de los españoles] [...] en lo que se relaciona a [estudiar] cualquier vestigio de antigüedad". En el mismo prefacio, Berthoud atribuyó el descubrimiento de Palenque a Del Río.[134]

Después de recibir el informe de Del Río, las autoridades españolas cesaron toda investigación de Palenque por unos 20 años, época en que enviaron a Guillermo Dupaix (*ca.* 1750-*ca.* 1818), un oficial francés del ejército español, para que realizara un estudio mucho más general de las ruinas mesoamericanas. A pesar de la falta de interés durante todos esos años, Ramón Ordóñez y Aguiar continuó su campaña. Pese al informe de Bernasconi, Ordóñez y Aguiar si-

[132] *Ibid.*, pp. 137, 139-140, 145.

[133] AGI, Guatemala 645, José Estachería a Antonio Valdés, 9 de julio de 1788 (reproducido en Cabello Carro, pp. 149-150).

[134] Río, p. vii. Esta engañosa tradición fue luego perpetuada por John Lloyd Stephens.

guió presionando a Estachería, esta vez con una fuente indígena que supuestamente identificaba a Palenque como una antigua ciudad multinacional. Estachería sumariamente descartó el documento por incoherente y nada fidedigno.[135] Para escapar de la "terrible persecución", Ordóñez y Aguiar abandonó Ciudad Real (Chiapas) en 1788 y se mudó a la ciudad de Guatemala, donde continuó sus estudios filológicos y su campaña para poner a Palenque en el mapa de la historia universal.[136] Fue aquí donde conoció a Pablo Félix Cabrera, comenzando un nuevo capítulo del debate sobre la importancia de Palenque.

En la ciudad de Guatemala, Ordóñez y Aguiar se rodeó de un pequeño círculo de discípulos. Junto con José Miguel de San Juan, regidor y líder de los comerciantes, y de Pablo Félix Cabrera, Ordóñez y Aguiar creó una "academia" que se reunía periódicamente para discutir sus hallazgos filológicos. En 1792, Ordóñez y Aguiar trató sin éxito de obtener acceso directamente al rey por intermedio del poderoso San Juan. Tratando de hacerse oír en la corte, Ordóñez y Aguiar hizo público por primera vez un estudio de las ruinas de Palenque interpretadas a la luz de un documento tzeltal-

[135] AGI, Guatemala 654, núm. 432, Estachería a José de Gálvez, 26 de agosto de 1785 (reproducido en Cabello Carro, p. 110).

[136] En EAC-NA, Ms 1564 (copia de Ordóñez y Aguiar, "Historia de la creación del mundo conforme al sistema americano"), Ordóñez se refiere brevemente a las razones por las que abandonó Ciudad Real en 1788. En su calidad de miembro del capítulo de la catedral encargado de defender la inmunidad del clero secular en la capital de la provincia de Chiapas, un caso lo obligó a mudarse a la suprema corte de la ciudad de Guatemala. Una vez en la capital de la Audiencia, estuvo a cargo de un oscuro caso de difamación contra el capítulo de la catedral de Ciudad Real. De acuerdo con Ordóñez y Aguiar, durante el proceso no sólo tuvo que enfrentarse con muchos "ataques inflamatorios" en contra de su honra y reputación, sino que también se vio obligado a gastar su fortuna en su defensa. Véase EAC-NA-Ms 1564, "Dedicatoria al caballero Joseph Miguel de San Juan", fols. 4r-5r. La frase "terrible persecución" para describir las razones del obligado exilio de Ordóñez y Aguiar proviene de una carta del provincial dominico De la Roca a San Juan, 27 de noviembre de 1792, Museo Británico, Ms 17571, fols. 43-44 (reproducido en Ballesteros Gabrois, p. 25).

maya de la época colonial conocido como la Provanza de Votán. El documento, según Ordóñez y Aguiar, hablaba con detalles del origen de los fundadores de la ciudad. Poco después, la academia de eruditos de la ciudad de Guatemala se desintegró en 1794, cuando Cabrera y Ordóñez y Aguiar se enfrentaron en un gran escándalo que los llevó a los tribunales. Cabrera escribió una obra dedicada al rey, un estudio de una antigua medalla maya, basándose en las ideas de Ordóñez y Aguiar sin darle el reconocimiento debido. Enojado, Ordóñez y Aguiar comenzó a difundir rumores de plagio, provocando que Cabrera presentara cargos contra él. Como parte del juicio posterior, Ordóñez y Aguiar presentó un segundo manuscrito, esta vez un estudio alegórico y etimológico del *Popol Vuh,* en el cual pretendía probar que esta "Biblia india" era una versión modificada del Pentateuco.

En las siguientes páginas, estudio las actividades de la academia de eruditos de la ciudad de Guatemala y los trabajos de Cabrera y de Ordóñez y Aguiar. Las teorías que se ventilaron en la academia y los manuscritos de Cabrera y de Ordóñez y Aguiar son ventanas que permiten ver el mundo barroco de Hispanoamérica. Asimismo, el debate entre los dos eruditos ilumina la historia de la epistemología patriótica en la América colonial. Para desacreditar a su rival italiano, Ordóñez y Aguiar describió a Cabrera como un extranjero ignorante de los idiomas indígenas y epistemológicamente incapaz de interpretar el pasado americano.

La interpretación de Palenque

En noviembre de 1792, los tres miembros de la academia de la ciudad de Guatemala comenzaron a reunir un expediente sobre la importancia del descubrimiento de Palenque para enviarlo a España. El regidor José Miguel de San Juan prometió que un conocido suyo en Madrid podría hacer que el

rey los escuchara. Para este fin, Ordóñez y Aguiar desempolvó un manuscrito que había escrito para el arzobispo Cayetano Monroy y Franco, y Cabrera escribió una disertación sobre una medalla maya que dos oficiales de la casa de moneda habían hallado y regalado a la academia de eruditos. Finalmente, San Juan anexó al expediente una carta que describía las actividades de la academia y resumía las ideas de Cabrera y de Ordóñez y Aguiar.

En el manuscrito originalmente dirigido al arzobispo Monroy y Franco, Ordóñez y Aguiar interpretaba la importancia de las ruinas de Palenque usando el informe de Del Río.[137] Luego de reprobar a Del Río por la rapidez con que había realizado la inspección y criticarlo por haber sugerido que los romanos, griegos o fenicios habían sido meros visitantes, cuyo conocimiento técnico de la arquitectura había sido parcialmente entendido por los amerindios que construyeron la ciudad, Ordóñez y Aguiar trató de probar que Palenque era nada menos que la legendaria Ofir, descrita en la Biblia, a donde el rey Salomón había enviado en el pasado sus flotas en busca de oro y especias. De principio a fin, Ordóñez y Aguiar buscó presentar las ruinas como el producto de varias influencias arquitectónicas. Podían encontrarse rasgos moros en los anillos de las paredes de las cámaras subterráneas con la forma de sostenedores de

[137] AMNA, Ms C. A./226, Ordóñez y Aguiar, "Fragmentos al Obispo [Cayetano Monroy y Franco] hacia el año de 1790 sobre el descubrimiento de las famosas ruinas de Palenque", fols. 123r-158r. El borrador más extenso de este documento puede encontrarse en LAL-TU, Ms 1796, que ha sido identificado erróneamente como el libro 2 de Ordóñez y Aguiar, "Historia de la creación del cielo y de la tierra" y, por tanto, catalogado bajo el engañoso título de "Descripción palencana: Libro II de la Historia del cielo y de la tierra". El manuscrito de MNA también está mal etiquetado. El erudito José F. Ramírez en 1867 supuso correctamente que el documento era una carta enviada por Ordóñez y Aguiar a un prelado, pero no pudo identificar el nombre del obispo. De la documentación del Archivo Colonial de la Gobernación de Guatemala, reproducido en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. 7 (marzo de 1931), pp. 354-356, conocemos que "Descripción palencana" fue escrita en 1792 por Ordóñez para Monroy y Franco.

antorcha característicos de las mezquitas. Los moros también habían dejado su marca en la torre, que parecía un alminar. Las influencias romanas se encontraban por todas partes, particularmente en el llamado palacio, que Ordóñez y Aguiar afirmaba era un templo romano, porque como los templos romanos estaba ubicado en la cima de una montaña, cerca del cielo, pero tenía al mismo tiempo vastos espacios subterráneos. Los romanos habían festejado a Júpiter en espacios altos y abiertos y habían adorado a Plutón bajo tierra, señalaba Ordóñez y Aguiar, por lo que era razonable pensar que el templo era romano. Además, el estuco labrado sobre la entrada de las habitaciones bajo tierra, decía, representaba dos deidades romanas: Perséfone y Ceres. Los romanos también habían dejado un acueducto. Además de moros y romanos, israelitas también habían visitado Palenque-Ofir. Los hebreos habían dejado su marca en el tamaño de las piedras usadas en los edificios: grandes, para representar magnificencia. El palacio-templo tenía cierto parecido con el legendario templo de Jerusalén. Finalmente, Ordóñez y Aguiar afirmaba que los egipcios también visitaron la gran ciudad maya. La influencia egipcia era abrumadora y se encontraba en el uso de animales en la escritura jeroglífica; en retratos de Osiris; en cruces, que desde la antigüedad habían significado "tormento"; en imágenes de serpientes deificadas; en la palabra "tzeltal" misma (el nombre de un grupo étnico de la Selva Lacandona, donde se ubica Palenque), que supuestamente en egipcio quería decir "buen espíritu".

Una vez confirmado el carácter multiétnico del lugar, Ordóñez y Aguiar trató de demostrar que la ciudad había sido alguna vez un gran centro comercial. Palenque, decía, había sido visitada por flotas que para comerciar usaban metálico como circulante. Del Río y Bernasconi no habían encontrado minas de oro ni tesorerías en Palenque, pero Ordóñez y Aguiar simplemente atribuyó la ausencia a los

reportes mentirosos de los indígenas locales. Su argumento era característico de los hombres de letras criollos: cuando los amerindios locales le dijeron que no existían minas en la zona, Del Río debió de haberse percatado de que tenían miedo de que los pusieran a trabajar si revelaban la verdad.[138] A pesar de la ausencia de evidencia de minas de oro, había en todo caso pruebas del carácter comercial de la ciudad, cuyo tamaño hablaba por sí mismo. En todos los informes, incluido el de Del Río, Palenque era descrito como una ciudad de varios kilómetros de largo y ancho. ¿Podía una ciudad de este tamaño haber sobrevivido sin moneda, sin un enérgico intercambio internacional de bienes?[139] Ordóñez y Aguiar se quejaba también de que Del Río no había mencionado en su informe que un puerto en las riberas del río Usumacinta estaba ubicado a sólo cinco kilómetros del centro de Palenque. El Usumacinta desaguaba en el lago Catazajá, a unos 30 kilómetros al norte, que a su vez se drenaba en el Golfo de México. Asimismo, el pintor que iba en la expedición de Del Río, Ricardo Almendáriz, había encontrado un alijo intacto de madera, llamada palo de Campeche, en el puerto en las orillas del Usumacinta. El palo de Campeche había sido el principal producto de exportación de la zona y fuente de obtención de la tinta. Como es bien sabido por cualquier estudiante de la Biblia, las flotas de Salomón en Ofir habían obtenido una tinta llamada *thino*. Dicha tinta, de acuerdo con el gran erudito francés Dom Augustin Calmet (1672-1757), correspondía a lo que Moisés en el Pentateuco llamó *sesthim*, o "palo incorruptible". Usando estas referencias, Ordóñez y Aguiar mantuvo que el "palo incorruptible" era a todas luces el palo de Campeche.[140]

[138] AMNA, Ms C. A./226, Ordóñez y Aguiar, "Fragmentos del Obispo", fol. 128v.
[139] *Ibid.*, fols. 150v-151r.
[140] *Ibid.*, fols. 131v-133v.

La interpretación de la Provanza de Votán

A la riqueza de corroboración material encontrada en la ciudad misma, Ordóñez y Aguiar agregó su *pièce de résistance*, el códice tzeltal maya conocido como Provanza de Votán que, según él, identificaba sin lugar a dudas a Palenque con Ofir. Ahora perdido, y de apenas unas cuantas páginas de extensión, este documento supuestamente describía por medio de referencias veladas los orígenes étnicos mixtos de los habitantes de esta ciudad antigua, su triunfal ascenso y su colapso.[141] Mediante interpretaciones etimológicas-alegóricas de términos en tzeltal, parecidas a las usadas por Borunda, Ordóñez y Aguiar determinó que la Provanza era un relato en primera persona de Votán III, de la nación de los chivines, o "culebras." La Provanza describía cómo los chivines abandonaron su hogar en búsqueda de sus antepasados, a quienes Ordóñez y Aguiar identificó como los hititas (heveos o hivitas), pues después de Babel los hititas abandonaron Libia. Es más, el nombre en fenicio antiguo de los hititas significaba "culebra". Ordóñez y Aguiar identificó este Votán ("corazón" en tzeltal) con Osiris, también descrito en imágenes de yeso en Palenque. En su búsqueda de las "raíces del cielo", Votán visitó a los chivines cuatro veces, en viajes que lo llevaron a España, Roma, Jerusalén y, finalmente, Babel, la "raíz del cielo". En su camino de regreso de Babel, fue primero a revisar los "agujeros de las culebras", que, de acuerdo con Ordóñez y Aguiar, metafóricamente representaban todos los lugares que los hititas habían colonizado en la costa africana. Luego visitó las "trece culebras", o 13 Islas Canarias, que le habían servido a los hititas como puestos de avanzada en su expansión por el Atlántico. El documento continúa relatando la llegada de siete familias tzequiles y cómo esas familias habían enseña-

[141] *Ibid.*, fols. 130v-131r, 144v, 155r-157v.

do buenas costumbres a los culebras/hititas, incluido el uso de utensilios, platos, manteles y escupideras. A su vez, los tzequiles copiaron de los culebras/ hititas instituciones monárquicas y religiosas, pues Votán les enseñó a adorar la "Culebra".

Ordóñez y Aguiar sostenía que esos tzequiles eran cartagineses y que los aztecas —conocidos en Chiapas como "tzequiles"— eran los descendientes de la mezcla entre tzequiles y cartagineses. Según la opinión de Ordóñez y Aguiar, la Provanza de Votán probaba a todas luces que los primeros habitantes de América habían sido descendientes posdiluvianos de Cam, hijo de Noé, quien había llegado por mar desde el norte de África, no desde Asia a través del estrecho de Bering. Palenque, la gran metrópolis multiétnica gobernada por Votán III, concluyó Ordóñez y Aguiar, había sido, por tanto, la primera ciudad de América y la Ofir de la Biblia.

El Theatro crítico americano *de Pablo Félix Cabrera*

Pablo Félix Cabrera habría tenido poco que añadir a la narración de Ordóñez y Aguiar, de no haber sido por el descubrimiento de dos medallas de oscuro origen que supuestamente contaban la historia del triunfo y colapso de Palenque. Los académicos nombraron a Cabrera para interpretar una de las medallas, y Ordóñez y Aguiar le prestó generosamente su manuscrito al italiano. Cabrera trabajó con diligencia, y para cuando San Juan le escribió a su contacto en España, el italiano no sólo había interpretado la medalla, sino que también estaba terminando una obra mayor, el *Theatro crítico americano*.

El *Theatro crítico* buscó presentar una historia radicalmente nueva de los orígenes de los amerindios y defender la credibilidad de las fuentes antiguas, incluidos Diódoro

Síclo, Platón, Estrabón, Aristóteles y la Biblia, cuya autoridad, Cabrera señalaba, había sido cuestionada por preadamitas y *filósofos*. El trabajo también era una crítica minuciosa de la historiografía del siglo XVI sobre Mesoamérica precolombina y un ataque a la propensión de los españoles a no creerles a sus informantes más lúcidos. Finalmente, el *Theatro crítico* reunía un conjunto diverso de metodologías, incluido el estudio comparativo de medallas e imágenes, un estudio evemérico de las deidades mexicas y antiguas, y un análisis de los calendarios mesoamericanos y cronologías antiguas.[142]

Basándose en la exégesis alegórica de Ordóñez y Aguiar de la Provanza de Votán, Cabrera sostuvo que los primeros habitantes de América habían sido hititas, encabezados por Hércules Tirio, quien había llegado a La Española alrededor del año 380 a.C., 1 200 años después de que los hititas colonizaran la costa de África y las Islas Canarias. De acuerdo con Cabrera, Votán III, el fundador de Palenque, fue el tercero de la genealogía de los hititas en La Española, por lo que Palenque debería de haber sido establecida cerca del año 290 a.C. Unos cuantos años después de la fundación de Palenque, que según Cabrera correspondía con la ciudad tolteca de Amaquemecan, Votán partió hacia el Viejo Mundo. Mientras visitaba España y Roma, difundió la noticia de la existencia de colonias hititas en el Nuevo Mundo, y una corriente de colonos romanos y cartagineses comenzó a llegar. Esta migración, sostenía Cabrera, había finalizado con la derrota de los cartagineses por parte de los romanos en la Primera Guerra Púnica, que él ubicaba en el año 256 a.C. Los cartagineses derrotados en el Viejo Mundo exigieron inmediatamente que los colonos en el Nuevo Mundo regresaran. Unos cuantos hicieron caso de la orden, pero la ma-

[142] El manuscrito de *Theatro crítico* está en el Museo Británico (Ms 17571). He usado la traducción al inglés de Henry Berthoud publicada en 1822 junto con el informe de Del Río; véase Cabrera.

yoría se quedó. Esta negativa —afirmaba— significó el fin de Palenque-Amaquemecan, que para el año 200 a.C. había comenzado a colapsarse como resultado de contiendas internas. Temiendo que Cartago enviara una expedición punitiva, los hititas comenzaron a tramar para expulsar a los cartagineses de la ciudad. Se siguieron así luchas intestinas. Luego de esas guerras, los tzequiles-cartagineses sobrevivientes, los toltecas, migraron hacia el norte hasta el año 175 a.C., cuando se fundó Tollan.

La reinterpretación radical que Cabrera hizo de la historia mesoamericana se enfrentó con dos obstáculos cronológicos e historiográficos. Primero, la mayoría de las fuentes, incluidos Torquemada y Clavijero, sostenía que los toltecas (en realidad, los chichimecas) habían abandonado Amaquemecan en el año 1 Pedernal, es decir, más o menos en el año 596 d. C. Segundo, todas las fuentes coincidían en que los toltecas habían venido del norte, no del sureste. Cabrera descartó todos los relatos europeos previos de los orígenes de los toltecas, pues el mismo Moctezuma Xocoyotzin había dicho a Cortés que sus antepasados habían llegado de la península de Yucatán. Luego de una cuidadosa exégesis de los discursos de Moctezuma encontrados en las *Cartas de relación* de Cortés, Cabrera probó para su propia satisfacción que ni Cortés ni los españoles que llegaron después de él habían puesto atención, pues Moctezuma había dicho con claridad que sus antepasados habían llegado del sureste, no del norte.[143] En lo que concierne a cuándo los toltecas habían abandonado Amaquemecan, Cabrera hizo tablas caléndricas que mostraban que 1 Pedernal también correspondía con el año 181 a.C., lo que encajaba perfectamente en su cronología de la caída de Palenque.[144] Decía que las referencias en códices amerindios a migraciones marítimas aludían a la travesía, no del Golfo de California,

[143] Cabrera, pp. 59-63
[144] *Ibid.*, pp. 90-91.

como habían sostenido Torquemada y Clavijero, sino del Océano Atlántico. Además, el códice que Gemelli Careri había publicado en 1700 (también conocido como Mapa Sigüenza), que la mayoría de los estudiosos había considerado una referencia a las migraciones hacia el sur de los mexicas desde América del Norte, era un mapa que registraba la colonización hitita de la costa oeste de África más o menos en el año 1500 a.C.[145] Toda esta reflexión cronológica, decía Cabrera, tenía sentido si se querían creer las referencias toltecas a la visita del legendario Quetzalcóatl-santo Tomás.[146]

Sin embargo, para que funcionara el nuevo modelo historiográfico de Cabrera, se necesitaba más que un estudio caléndrico-cronológico. Se requerían pruebas sólidas provenientes de la iconografía. El análisis de una de las imágenes del palacio de Palenque es típico de cómo Cabrera manejó las pruebas iconográficas para promover su tesis. De acuerdo con Cabrera, la imagen describía un sacrificio humano, el castigo que Isis le impuso a Tifón por haber matado a Osiris. Basándose en una antigua tradición evemerista, Cabrera supuso que el mito de Osiris relataba la historia de dos hermanos, uno, Osiris, que había difundido la civilización en el mundo del Mediterráneo y América mediante el uso de la fuerza y la persuasión, y el otro, Tifón, quien, encolerizado de celos, asesinó y cortó en pedazos a Osiris, que luego escondió o esparció. La hermana y esposa de Osiris, Isis, no descansó hasta encontrar todas las partes del cuerpo de Osiris, con excepción del pene. Desesperada, Isis rindió homenaje a la parte faltante de su hermano-esposo inaugurando un culto al falo y sacrificando a Tifón ante los dioses. De acuerdo con Cabrera, la imagen encontrada en el palacio de Palenque resumía el mito de Osiris en todos sus sangrientos detalles, describiendo el sacrificio de Tifón por

[145] *Ibid.*, pp. 81, 89.
[146] *Ibid.*, pp. 93-94.

parte de Isis. Tifón aparecía sentado en un altar de sacrificios, debajo del cual se encontraba el pene perdido de Osiris.[147]

Este análisis iconográfico especulativo no tenía nada de nuevo. Con las posibles excepciones de Bernasconi y Estachería, todos los involucrados en el estudio de Palenque, desde Calderón (que pensaba que uno de los zapatos en una imagen en un grabado de estuco indicaba los orígenes romanos de la ciudad) pasando por Del Río (quien se basó en imágenes de Palenque para determinar las raíces romanas, griegas o fenicias de sus primeros habitantes) hasta Ordóñez y Aguiar (quien encontró a Ceres y Perséfone cuidando la entrada de las cámaras subterráneas del palacio), habían usado evidencia iconográfica para sustentar sus teorías. El elemento verdaderamente nuevo que introdujo Cabrera fue su análisis de una medalla misteriosa entregada a los académicos en 1791 por funcionarios de la casa de moneda local.[148]

La medalla era sorprendente, pues de acuerdo con Cabrera narraba de manera sucinta el triunfo y colapso de Palenque. Un lado de la moneda presentaba en primer plano una culebra enrollada en un árbol. Seis árboles más, incluido uno de diferente tipo con un pájaro en la punta, flanqueaban el árbol. Del otro lado de la moneda, también había siete árboles, uno de los cuales era un raquítico arbusto, y un hombre arrodillado a punto de ser devorado por dos monstruos. Cabrera encontró en las imágenes de la

[147] *Ibid.*, pp. 39-44.

[148] Hacia el final de su *Theatro crítico*, Cabrera afirmaba que estaban circulando en Guatemala muchas antigüedades preciosas, incluido un cáliz de plata que podría haber pertenecido a santo Tomás, una Biblia en hebreo conservada por los indios en pictogramas y cientos de monedas antiguas encontradas en Guatemala. Cabrera instaba a las autoridades a recopilar esas antigüedades. Las dos medallas en manos de los académicos, decía Cabrera, eran parte de un alijo mayor en manos de dos funcionarios de la casa de moneda real, Juan de Letona y el grabador Pedro Garziaguirre. Véase Cabrera, pp. 106-111.

moneda la confirmación de la historia de las siete culebras-hititas y las siete familias tzequiles a las que se hacía alusión en la Provanza de Votán. La serpiente de un lado representaba el grupo étnico de los hititas, y los árboles, las siete familias de culebras e hititas que migraron hacia el Nuevo Mundo. El árbol con un pájaro en la punta representaba el grupo tolteca-tzequil que, con el tiempo, acabaría con Palenque. El árbol raquítico, o arbusto, a su vez, era una referencia a los toltecas sobrevivientes. Los monstruos que devoraban al hombre representaban las luchas internas que habían envuelto a Palenque después de que Cartago ordenara a sus colonos volver a su hogar.[149]

San Juan resumió las especulaciones de Cabrera y de Ordóñez y Aguiar en dos cartas a su amigo cortesano Sesma escritas en diciembre de 1792 y enero de 1793. Luego de calificar a Guatemala como un purgatorio al que lo habían enviado a trabajar, el magistrado rápidamente examinó los argumentos clave del tratado de Ordóñez y Aguiar y del estudio de la medalla que hizo Cabrera. Presentó cada una de sus ideas como el producto colectivo del trabajo de la academia.[150]

Al parecer, estos esfuerzos por conseguir apoyo en Madrid no dieron fruto. Sin embargo, el 2 de junio de 1794, Cabrera envió la medalla al rey de España, junto con dos copias de su *Theatro crítico*.[151] Ordóñez y Aguiar de inmediato comenzó a difundir el rumor de que el italiano lo había plagiado. Cómo fue que Ordóñez y Aguiar logró arruinar la honra y el crédito de Cabrera en tan sólo 20 días será siempre un misterio, pero el 23 de junio de 1794, Cabrera se presentó frente a los magistrados locales afirmando estar en

[149] *Ibid.*, pp. 53-55, 86, 99.

[150] Museo Británico, Ms 17571, San Juan a Phelipe de Sesma, 2 de diciembre de 1792 y 2 de enero de 1793, fols 19-25 (reproducido en Ballesteros Gaibrois, pp. 27-39).

[151] Cabrera, p. 53.

bancarrota y presentando cargos contra Ordóñez y Aguiar por difamación. El italiano solicitó a las autoridades que consiguieran una copia del manuscrito que Ordóñez y Aguiar, alias "Cuenca", había enviado al arzobispo Monroy y Franco para demostrar que él nunca había cometido plagio.[152]

Una exégesis bíblica del Popol Vuh

En el curso del juicio, Ordóñez y Aguiar presentó un segundo manuscrito, un trabajo que el mismo Cabrera alguna vez llamó una labor de amor, que había tomado al sacerdote criollo unos 30 años redactar.[153] Era su tan esperada "Historia de la creación del mundo conforme al sistema americano", una interpretación de la historia mesoamericana antigua basada en el análisis de las ruinas de Palenque y la exégesis de dos documentos amerindios: la Provanza de Votán y el *Popol Vuh*. "Historia de la creación" era originalmente un manuscrito en dos partes, cada una de las cuales estaba dedicada al análisis de los dos textos indígenas.[154]

[152] Parte de la documentación relacionada con el juicio está en el Archivo Colonial de la Gobernación de Guatemala y ha sido reproducida en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, vol. 7, núm. 3 (marzo de 1931), pp. 354-356.

[153] Cabrera, pp. 32-33.

[154] Parece que hay varias copias existentes de la "Historia de la creación" de Ordóñez y Aguiar. Una fue reproducida por Nicolás León en *Bibliografía mexicana*; otra está en EAC-NB, Mss 1563 y 1564. La copia de la Biblioteca Newberry de Chicago es una reproducción fotográfica de los originales que están en BN-P (G-A), Ms 216 y 278. Hay una tercera copia que no he consultado en HBC-B, Mss M-M 177. Ms 1564 en la Biblioteca Newberry tiene pasajes que no se encuentran en la edición de Nicolás León, incluyendo una dedicatoria a San Juan y una "nota al lector". A menos de que me refiera a las secciones que no se encuentran en la edición de León, todas mis citas provienen de aquí. El título completo del manuscrito es indicativo, por sí mismo, de los objetivos y la metodología de Ordóñez y Aguiar: "Historia de la creación del cielo y la tierra conforme al sistema de la gentilidad americana. Theología de los Culebras figurada en ingeniosos geroglíphicos, symbolos, emblemas y metáphoras. Diluvio Universal. Dispersión de las gentes. Verdadero origen de los indios [desde] su salida de

Por fortuna para el historiador interesado en la cultura de los letrados hispanoamericanos de fines del siglo XVIII, las partes que faltan (la exégesis de la Provanza de Votán) puede reconstruirse mediante documentos encontrados en otros lugares. Sin embargo, el volumen 1, que sobrevive en su totalidad, introdujo temas que no se habían discutido antes. En él, Ordóñez y Aguiar trató de probar que el *Popol Vuh*, una joya del pensamiento religioso e histórico maya, era una copia distorsionada del Pentateuco.

Hay muchas cosas notables en la "Historia de la creación" de Ordóñez y Aguiar. El análisis del *Popol Vuh* mismo es una importante ventana a la cultura religiosa de las élites clericales hispanoamericanas de fines del periodo colonial. Además, el debate ventilado en sus páginas en contra de Cabrera revela otro ejemplo más de cómo la epistemología patriótica buscó negar a los extranjeros la autoridad para estudiar el pasado americano. Sin embargo, el aspecto más significativo del texto se encuentra en otro lado: Ordóñez y Aguiar preservó la única versión existente en quiché del *Popol Vuh*, copiada en Chichicastenango entre 1701 y 1703 por el dominico Francisco Ximénez *(ca.* 1666-1722). Fue mediante su interminable labor como coleccionista de documentos mayas y su contacto con el provincial dominico Roca que Ordóñez y Aguiar localizó los manuscritos de Ximénez, haciendo ver su importancia y su significado. Es muy probable que el *Popol Vuh*, junto con muchos otros

Chaldea, su transmigración a estas partes septentrionales, su tránsito por el oceano, [hasta su] derrota que siguieron al llegar al seno mexicano. Principio de su imperio. Fundación y destrucción de su antigua y primera corte, poco há descubierta y conocida con el nombre de ciudad de Palenque. Supersticioso culto con que los antiguos Palencanos adoraron al verdadero dios, figurado en aquellos symbolos o emblemas que colocados en las aras de sus templos, últimamente degeneraron en abominables ídolos. Libros todos de la mas benerable [*sic*] antigüedad, sacados del olvido unos, nuevamente descubiertos otros, e interpretados sus symbolos, emblemas y metáphoras conforme al genuino sentido del phrasismo americano". Para un esbozo y el contenido de cada una de las dos partes del manuscrito original, véase Ordóñez y Aguiar, p. 5.

manuscritos indígenas, hubiera desaparecido de no haber sido por anticuarios patrióticos tales como Ordóñez y Aguiar. Yo sostengo que fue el discurso de la epistemología patriótica el que inspiró a los anticuarios hispanoamericanos del siglo XVIII a coleccionar fuentes documentales indígenas; la mayoría de las colecciones que sobreviven hoy fueron creadas por estos anticuarios. Cuando el anticlericalismo triunfó temporalmente en Guatemala en 1830 y fueron cerrados los monasterios, el *Popol Vuh* fue trasladado a la biblioteca de la universidad, y en la década de 1850, el abate Brasseur de Bourbourg (1814-1874) se lo llevó a Francia. Para entonces, los días de las conspiraciones criollas-clericales para evitar que las fuentes indígenas fueran sacadas se sus patrias ya habían pasado de moda. Muchas copias del *Popol Vuh* pueden encontrarse ahora en Chicago, París y San Francisco, un testimonio de los esfuerzos de anticuario de Ordóñez y Aguiar.[155]

Las partes sobrevivientes de la "Historia de la creación" de Ordóñez y Aguiar son difíciles, a menudo intrincadas, y por lo tanto podrían parecer el producto de una mente febril. Al igual que Borunda, Ordóñez y Aguiar ha sido descartado rápidamente por los historiadores por ser alguien "movido por un espíritu nacionalista pero atado por la visión escolástica del mundo, nada crítica y ya en contradicción con el espíritu ilustrado".[156] Esas caracterizaciones fáciles han impedido que los historiadores *lean* el texto, el cual, si bien fue publicado, sigue inexplorado hasta la fecha.

[155] Para una traducción al inglés de la versión en quiché y la historia del texto, véase *Popol Vuh*. Mi caracterización de la Guatemala del siglo XIX como si no estuviera preocupada por la historia amerindia debe tomarse con reservas. Para una interpretación matizada del altiplano de Guatemala del siglo XIX, véase Grandin.

[156] Cabello Carro, p. 26. De manera sorprendente, Tedlock omite totalmente a Ordóñez y Aguiar en su historia del manuscrito para la edición en inglés del *Popol Vuh*.

La intención general de Ordóñez y Aguiar en la "Historia de la creación" era argumentar que las principales ideas historiográficas del *Theatro crítico* de Cabrera no eran originales. Para ello, repitió todos y cada uno de los argumentos que había planteado Cabrera: que los historiadores previos habían entendido totalmente mal la historia de Mesoamérica; que los primeros amerindios habían llegado del otro lado del Atlántico; que Palenque fue el primer asentamiento en la América continental, colonizado por hititas desde La Española; que las fuentes indígenas como la Provanza de Votán mostraban que después de los hititas, habían llegado olas de colonos tzequiles-cartagineses (entre otros); que los tzequiles-cartagineses eran, de hecho, los toltecas que, a su vez, habían provocado la destrucción de Palenque antes de mudarse al norte del centro de México; y que las tradiciones mexicas acerca de los orígenes de sus antepasados toltecas habían sido descartadas o mal entendidas por los observadores europeos, empezando por Cortés. A este paradigma, la "Historia de la creación" agregó el *Popol Vuh.*

Según Ordóñez y Aguiar, el *Popol Vuh* probaba que Palenque había sido en algún momento una gran urbe, un centro de comercio mundial. A pesar de que el texto mostraba que las tradiciones religiosas que Noé le entregó a Moisés también habían llegado a América por medio de los hititas y los cartagineses, esas tradiciones mosaicas habían sufrido profundos cambios como resultado de su encuentro con otras tradiciones religiosas del Viejo Mundo en el contexto cosmopolita de Palenque, incluido el zoroastrismo y el paganismo romano. Las distorsiones, alegaba Ordóñez y Aguiar, tenían que ver con la naturaleza de los documentos en que Noé había redactado su conocimiento. Este conocimiento arcano y secreto conservado en "jeroglíficos" por Noé poco a poco perdió su dimensión simbólica a través de repetidas traducciones a lenguajes locales y escrituras alfabéticas.

Sin embargo, había una manera de reconstruir el meollo del conocimiento primitivo y oculto de Moisés, enterrado aún en textos como el *Popol Vuh*. Ordóñez y Aguiar encontró el procedimiento metodológico crucial para su argumento de que el *Popol Vuh* era una variante distorsionada del Pentateuco en el estudio etimológico-alegórico de las palabras maya-quichés traducidas al supuesto idioma original de los hititas, el maya-tzeltal. Así como su contemporáneo Borunda, Ordóñez y Aguiar primero reconstruyó cada palabra en quiché en su supuesto original tzeltal, descompuso la palabra en sus raíces etimológicas y luego leyó cada término alegóricamente. Del mismo modo que Boturini y Vico, Ordóñez y Aguiar pensaba que las palabras y los jeroglíficos eran complejas fuentes documentales.

La múltiple manipulación lingüística de los términos le permitió a Ordóñez y Aguiar probar, entre otras cosas, que secciones completas del *Popol Vuh* eran, en realidad, pasajes tomados de la Biblia. Por ejemplo, algunos párrafos describían varios intentos de las deidades por inventar seres humanos. Luego de haber creado a los humanos a partir del barro y no habiendo logrado de ellos una conducta piadosa y destruirlos, los dioses acordaron crear un cuerpo masculino de madera y uno femenino de *sibac*. El dominico Francisco Ximénez, quien fue el primero en compilar y traducir el *Popol Vuh*, originalmente había entendido el término quiché *sibac* como el nombre de una planta local, *espadaña*. Sin embargo, Ordóñez y Aguiar no estaba de acuerdo. *Sibac*, argumentaba, era en realidad *si-bac* en tzeltal, un compuesto de dos palabras: *si* de "madera" y *bac* de "hueso". Ordóñez y Aguiar concluía que *si-bac* mostraba que esta vez los dioses habían creado a la mujer, Eva, a partir del "hueso" del hombre de madera, Adán. Como los primeros humanos, a los que los dioses destruyeron con un huracán, las criaturas de madera también fueron eliminadas y transformadas en monos por una llamarada de fuego. De acuerdo con Ordóñez y

Aguiar, esta sección del *Popol Vuh* indicaba que los nativos tenían conocimientos de las ideas del Pentateuco, pero las habían distorsionado como resultado del contacto con antiguas tradiciones religiosas cosmopolitas, incluida la de los preadamitas (que promovían la tesis de creaciones humanas múltiples) y las del pitagoreanismo y el zoroastrismo (que consideraba posible la transmutación de humanos en animales). La referencia a la destrucción por el fuego por falta de piedad, por otro lado, era una manifestación más de confusión histórica. Sin embargo, demostraba que los nativos habían sabido del castigo enviado por Dios a Sodoma y Gomorra por sus pecados.[157]

Sería tedioso repasar los numerosos ejemplos de la "Historia de la creación" que reconfiguraron el significado del *Popol Vuh;* baste decir que Ordóñez y Aguiar encontró pruebas de que largas secciones del texto en quiché recapitulaban la narración de la caída de Lucifer.[158] Ordóñez y Aguiar también encontró en el *Popol Vuh* múltiples referencias a los misterios de los Evangelios, lo que indicaba que los nativos habían estado expuestos no sólo al Pentateuco, sino a todo el corpus del cristianismo también.[159] A lo largo de la "Historia de la creación", se supone que santo Tomás apóstol visitó América y catequizó a los nativos.

Las supuestas referencias en el *Popol Vuh* a dos periodos históricos definidos, las de los hititas-cartagineses y la de santo Tomás, permitieron a Ordóñez y Aguiar presentar uno de los elementos más radicales y provocadores de su trabajo, es decir, una propuesta misionera. De acuerdo con Ordóñez y Aguiar, los amerindios recordaban tanto a sus antepasados hititas y cartagineses como la visita más reciente de santo Tomás. Puesto que tanto los cartaginenses como santo Tomás prometieron regresar, cuando los espa-

[157] Ordóñez y Aguiar, pp. 28-34.
[158] *Ibid.*, pp. 34-46.
[159] *Ibid.*, pp. 51, 93.

ñoles llegaron, los amerindios no sabían si considerarlos los herederos de los vengativos cartagineses o los seguidores del benigno santo Tomás. Sin embargo, los colonos españoles no notaron esta tradición dual y, por lo tanto, no la aprovecharon. Si los primeros españoles hubieran sabido que había dos tradiciones históricas distintas, una que provocaría resistencia y rebelión (en contra del regreso de los cartagineses y sus expediciones de castigo) y otra que facilitaría el dócil acomodo (en apoyo del regreso de los misioneros de santo Tomás), los conquistadores y los frailes se habrían presentado como los herederos de santo Tomás. La colonización del continente podría haberse caracterizado por la aceptación voluntaria y racional de los Evangelios.[160] Dichos llamados a la tolerancia y misionerismo pacífico, no obstante, discrepaban con otros pasajes de Ordóñez y Aguiar que justifican no sólo la destrucción de todos los ídolos, sino también la franca persecución religiosa.[161]

A pesar de la novedad de su política misional, el argumento central de Ordóñez y Aguiar era otro. La "Historia de la creación" es un tratado que busca destacar los serios errores interpretativos de los historiadores españoles y amerindios del siglo XVI. De acuerdo con el clérigo criollo, los historiadores previos, incluidos los intérpretes amerindios del siglo XVI, no habían sido capaces de identificar el lenguaje original del continente, es decir, el maya-tzeltal, que tenía antiguas raíces supuestamente en el fenicio, el idioma de los hititas. Además, no habían logrado entender las referencias alegóricas simbólicas almacenadas en los idiomas nativos. Al igual que su contemporáneo Borunda, Ordóñez y Aguiar afirmaba que esos amerindios que habían guardado la clave de las metáforas de los términos originales habían desaparecido con la Conquista. Los amerindios del periodo

[160] *Ibid.*, pp. 145-152.
[161] *Ibid.*, pp. 15, 113.

colonial ignoraban sus verdaderas tradiciones históricas. Sus fuentes no eran fiables.[162]

Según Ordóñez y Aguiar, sólo un puñado de autores hispanoamericanos habían intentado estudiar las alegorías guardadas en los lenguajes indígenas, incluido Francisco Ximénez, el dominico que había compilado y traducido el *Popol Vuh*. Pero Ordóñez y Aguiar pensaba que ni siquiera el erudito Ximénez había sido capaz de entender el significado definitivo de las fuentes indígenas, porque Ximénez no había podido comprender que los términos en quiché tenían que ser traducidos primero al maya-tzeltal.[163]

Mas, a pesar de todas las críticas que lanzó contra los incompetentes cronistas coloniales y los plebeyos historiadores contemporáneos, Ordóñez y Aguiar guardó sus comentarios más duros para extranjeros como Cabrera. Tal vez simplemente porque Boturini era, como Cabrera, italiano, Ordóñez y Aguiar caracterizó la obra de Boturini con desprecio. Ordóñez y Aguiar usó a Boturini para ejemplificar los peligros de una imaginación desbordada, la misma imaginación que había llevado a los amerindios a distorsionar el Pentateuco hasta dejarlo irreconocible.[164] Advenedizo con limitadas credenciales lingüísticas, Boturini había confiado en los intérpretes plebeyos, no en los amerindios aristócratas, para entender las tradiciones históricas locales.[165] Los extranjeros como Cabrera y Boturini carecían de un conocimiento práctico de los nativos. Éstos, por ejemplo, habían condenado al obispo de Chiapas, Francisco Núñez de la Vega (1632-1706) por quemar 20 ídolos antiguos que representaban figuras del calendario maya después de una visita pastoral a Soconusco en 1691. De haber sabido de la gran rebelión maya-tzeltal de 1713, que estuvo

[162] *Ibid.*, pp. 16-17, 39, 64, 68, 75.
[163] *Ibid.*, pp. 62, 94.
[164] *Ibid.*, pp. 5-7.
[165] *Ibid.*, pp. 125-132.

a punto de masacrar o expulsar a los españoles de Chiapas, tanto Cabrera como Boturini se habrían dado cuenta de que Núñez de la Vega tuvo razón para actuar como lo hizo. Fue esta incapacidad de los italianos para sopesar las acciones de los misioneros como Núñez de la Vega en el contexto de los acontecimientos locales lo que reflejaba de verdad su ignorancia y falta de entendimiento de los amerindios.[166] Hay muchas pruebas de que la "Historia de la creación" pretendía exponer la incapacidad epistemológica de los extranjeros ingenuos para entender a América.[167]

Parece que Cabrera no contestó la diatriba de Ordóñez y Aguiar. Sin embargo, en noviembre de 1796 Ordóñez y Aguiar se quejó amargamente de que Cabrera estaba buscando acabar con su reputación y credibilidad planteando dudas sobre sus orígenes sociales y raciales. Negó que fuera un bastardo mestizo que se había fabricado un nombre para esconder su origen humilde y contestó de la misma manera: de acuerdo con documentos que había desenterrado de los archivos, Cabrera era un timador que había sido expulsado dos veces del virreinato de México. Peor aún, era un modesto plebeyo italiano que escondía sus orígenes bajo un falso nombre hispánico y el título de "don".[168]

Los debates desencadenados por el descubrimiento de Palenque capturan las tensiones y paradojas de una cultura colonial suspendida entre Europa y las aspiraciones patrióticas de las élites literarias que aspiraban a tener algún día sus propios reinos. Estachería y Ordóñez y Aguiar venían de dos mundos epistemológicamente muy distintos. El presidente de la suprema corte de Guatemala fue partícipe de las ideas y metodologías de la Ilustración europea, que privilegiaba las pruebas materiales por encima de las fuentes

[166] *Ibid.*, pp. 9-16. Para el punto de vista de Boturini, véase su *Idea*, 16.14, 19 (pp. 84, 87).

[167] *Ibid.*, pp. 10, 27, 39, 101, 143, 181-182, 208.

[168] EAC-NB, Ms 1564, fols. 230r-231v.

literarias. Interpretó las ruinas de Palenque del mismo modo en que personajes como William Robertson y el conde de Campomanes lo habrían hecho. Un conjunto de expectativas acerca del comportamiento de las sociedades "comerciales" organizó el programa de Estachería y Bernasconi. Pero cuando descubrió que Palenque no encajaba en ese molde, Estachería dejó de promover el estudio de las ruinas, a pesar de verse obligado a enviar la expedición de Antonio del Río. Por otro lado, Ordóñez y Aguiar privilegió la filología y el estudio de las fuentes literarias indígenas. Pero a diferencia de León y Gama y de los jesuitas exiliados en Italia, Ordóñez y Aguiar descartó toda la historiografía previa por completo. Tan agresivamente moderno como Borunda, insistió en que la historia amerindia estaba registrada en veladas alegorías verbales que nadie, incluidos los intérpretes nativos, había descifrado correctamente desde la Conquista. Sus tortuosos y meticulosos análisis etimológicos presuponían un gran conocimiento de las lenguas nativas, y se permitió grandilocuentes especulaciones acerca de la historia de las afiliaciones lingüísticas mesoamericanas.

El retrato que Ordóñez y Aguiar hizo de los extranjeros en general —y de Boturini y Cabrera en particular— como epistemológicamente ingenuos se basaba en su supuesto dominio de las lenguas amerindias. En sus esfuerzos por rescribir la historia del Nuevo Mundo en función de principios diferentes de los ofrecidos por los nuevos historiadores filósofos europeos, él y otros eruditos criollos de diversas escuelas de pensamiento descritos en este libro encontraron en la epistemología patriótica un único elemento en común. Ordóñez y Aguiar no pudo haber sido más diferente de Alzate y Ramírez. Sin embargo, ambos clérigos compartieron la agenda patriótica de negarle a los extranjeros autoridad para escribir la historia americana.

El mundo espistemológico y metodológico de Ordóñez y Aguiar pertenecía, al igual que el de Borunda, a la cultura

del barroco. El trabajo de estos investigadores se caracterizaba por etimologías minuciosas e interpretaciones alegóricas de imágenes y palabras. Éstos son recursos mentales que los eruditos han asociado con metodologías usadas para sustentar la autoridad y la tradición en un mundo amenazado por cambios económicos y políticos rápidos. Cuando un nuevo tipo de escépticos radicales pretendió socavar la Biblia, el clero barroco se sumió en un mundo de exégesis alegóricas, buscando seguridad y alivio. En Hispanoamérica, al parecer, esas técnicas no sirvieron a la causa de la tradición; más bien, eruditos como Borunda y Ordóñez y Aguiar usaron el método alegórico para cuestionar la autoridad de narrativas históricas tradicionales. Es cierto, Borunda y Ordóñez y Aguiar aplicaron este método barroco a las fuentes mesoamericanas para fomentar la autoridad de la Biblia, cuyas cronologías y relatos eran validados y confirmados, creían ellos, por los documentos amerindios. Sin embargo, Borunda y Ordóñez y Aguiar resultaron notablemente osados cuando hicieron a un lado toda la historiografía colonial tradicional. Si sus relatos estaban equivocados no viene al caso. Es su voluntad para cuestionar la autoridad la que debe preocuparnos. Las historias intelectuales y culturales de la Hispanoamérica colonial repiten un puñado de dogmas, incluido el de la naturaleza conservadora del barroco. Tal vez una segunda mirada a la modernidad radical del barroco de Hispanoamérica podría, en el mismo espíritu crítico de los epistemólogos patriotas estudiados en este libro, comenzar a cuestionar las narrativas eurocéntricas y anglocéntricas que dominan la historia intelectual hispanoamericana.

Ordóñez y Aguiar continuó su cruzada para dar a conocer Palenque al mundo. En 1808, volvió a surgir como informante de Guillermo Dupaix, un oficial del ejército español nacido en Francia quien entre 1805 y 1808 realizó una ins-

pección de antigüedades en el territorio de la Nueva España, incluido Palenque. Cuando visitó Ciudad Real, Dupaix fue conducido a la catedral para hablar con Ordóñez y Aguiar, quien le enseñó su vitrina de antigüedades y la medalla de cobre que Cabrera alguna vez había tratado de interpretar. Guiado por Ordóñez y Aguiar, Dupaix incluyó la medalla en su inspección, coincidiendo en que relataba la historia de la migración y el asentamiento de "una nación".[169] Se puede sentir el espíritu de Ordóñez y Aguiar vivo en todas las descripciones de imágenes y monumentos de Palenque que redactó Dupaix.[170] Sin embargo, la expedición de Dupaix terminó abruptamente cuando los ciudadanos de Ciudad Real, encabezados por representantes de sus principales corporaciones (incluyendo, con toda probabilidad, a Ordóñez y Aguiar y los otros miembros del capítulo de la catedral), echaron fuera al francés cuando llegaron las noticias en 1808 de que Napoleón había invadido España.[171]

[169] Dupaix, vol. 1, pp. 186-188 (cita de la página 188).

[170] *Ibid.*, vol. 1, pp. 194-201 y vol. 2, figs. 92-125. Acerca de los orígenes de los indios de las antiguas migraciones hacia occidente en lugar de las asiáticas hacia el sur; y sobre la península de Yucatán como la cuna original de las civilizaciones mesoamericanas, véase vol. 1, pp. 118-119. En el vol. 2, fig. 107, Dupaix encuentra pruebas iconográficas de Osiris y Mercurio (vol. 1, pp. 210-211). Véase también la conclusión de Dupaix después de su inspección a Palenque, vol. 1, pp. 223-233.

[171] José Alcina Franch, "Introducción", en Dupaix, vol. 1, pp. 22-25.

CONCLUSIÓN

Los debates epistemológicos que caracterizaron la historiografía sobre el Nuevo Mundo durante el siglo XVIII no se extinguieron. Por ejemplo, basándose en la compilación de los relatos de viaje del español Pedro de la Estala, John Pinkerton (1758-1826) repetía en 1811 en la tercera edición de su *Modern Geography* la tediosa queja de que ninguno de los relatos españoles era confiable.[1] Sin embargo, este tipo de crítica fue decreciendo en Europa después de la poderosa defensa de Alexander von Humboldt de la fiabilidad de las crónicas españolas coloniales. Sin embargo, en Hispanoamérica, los recuerdos eran más difíciles de borrar. En vísperas de las guerras de Independencia, las páginas de los periódicos mexicanos publicaron artículos que descartaban las reconstrucciones gloriosas del pasado mexicano por ser los códices aztecas poco confiables. Los varios artículos que rechazaban tales posturas escépticas no se hicieron esperar. Cuando la guerra explotó, las facciones rivales lograron convertir una disputa por los derechos de representación política en las Cortes de Cádiz (1810-1814) en una disputa historiográfica, en donde los temas de credibilidad y autoridad se volvieron primordiales.[2] Fue en el contexto de estos apasionados debates independentistas que un prelado peninsular, Benito María de Moxó y Francolí (1763-1816), escribió en México alrededor del año 1805 otro tratado de historia que, una vez más, hizo uso de los principios de la epistemología patriótica. Basándose en los escritos de Francisco Clavijero, Moxó y Francolí insistió en que a pesar de

[1] Pinkerton, vol. 2, p. 299.

[2] Cañizares Esguerra, "Spanish America", pp. 329-333.

que la percepción de los testigos era sesgada y a veces distorsionada, los testigos y los hechos eran preferibles a los filósofos de cafetín y a los elaborados sistemas teóricos europeos. Confrontando el testimonio de escritores clericales eruditos contra el de los observadores extranjeros, Moxó y Francolí sostuvo que sólo se podía confiar en los primeros. Al igual que José Joaquín Granados y Gálvez, el otro obispo peninsular que se convirtió en epistemólogo patriota, Moxó y Francolí señaló que los viajeros a menudo eran manipulados por informantes astutos, y a los observadores de sillón les sucedía lo mismo con las fuentes escritas. De acuerdo con Moxó y Francolí, sólo el clero que tenía un conocimiento cercano del lenguaje de los amerindios y, por lo tanto, tenía fácil acceso a sus comunidades, podía ver a través de las mentiras y distorsiones de los informantes y los textos. Usando esas ideas epistemológicas, Moxó y Francolí denunció a Voltaire por cuestionar la credibilidad de los primeros relatos españoles sobre cuán extendida era la práctica del canibalismo ritual amerindio, a Juan Ginés de Sepúlveda por sus generalizaciones de los amerindios como salvajes dignos de ser hechos esclavos, y a Cornelius de Pauw por su caracterización de los nativos como criaturas débiles e insensibles.[3]

[3] Moxó, *Entretenimientos*, vol. 1, p. 78 (Voltaire y canibalismo), p. 156 (sesgos de testigos como Las Casas), pp. 214-223 (testimonio de los españoles cultos *versus* el de Kircher y Walton sobre la naturaleza de los jeroglíficos mesoamericanos), vol. 2, p. 5 (contra los sistemas teóricos), pp. 7, 42-43, 49, 94, 309-317 (el clero, aun siendo observadores defectuosos, son mejores testigos que los viajeros), pp. 15-16 (observadores casuales incapaces de descubrir las mentiras y engaños amerindios), p. 127 (sobre Sepúlveda). Moxó, *Cartas mejicanas*, p. 22 (sobre los testigos como los observadores más confiables); pp. 23-34 (sobre De Pauw). *Entretenimientos* se ha atribuido a un pariente de Moxó, el barón de Juras Reales, quien usó el manuscrito de Moxó de *Cartas mejicanas* sin la debida atribución. Si bien *Entretenimientos* y *Cartas* comparten contenidos similares, encuentro que *Entretenimientos* está mejor estructurado que *Cartas*. Parece que Juras Reales no se limitó a tan sólo plagiar a Moxó, también mejoró el texto de éste. Sobre Moxó, véase Vargas Ugarte.

Para eludir que ocurrió con el discurso de la epistemología patriótica en la América Latina del siglo XIX, se necesita dejar a un lado los textos de los historiadores y poner atención a los escritos de los novelistas. Las obras de Ignacio M. Altamirano (1834-1893) son un buen ejemplo. Importante liberal mexicano, crítico literario y novelista, Altamirano trató de definir lo que constituía la literatura "mexicana". Él formaba parte de un movimiento más amplio de escritores latinoamericanos quienes, en la segunda mitad del siglo XIX, insistieron en que novelas que destacaran paisajes, problemas, taxonomías y toponimias nacionales resolvían estos temas de identidad nacional.[4] Sin embargo, también argumentó que la escritura de la literatura mexicana debería dejarse en manos de los mexicanos porque cuando los novelistas europeos y anglosajones describían costumbres locales no hacían nada más que producir una "cávila de cuadros disparatados". Según Altamirano, la escritura de las novelas mexicanas tenía un propósito doble: educar a las masas mediante argumentos moralmente edificantes, por un lado, y poner las cosas en su lugar contra las falsas representaciones y las insinuaciones de los extranjeros, por el otro.[5]

La lucha de los intelectuales latinoamericanos por corregir lo que consideraban estereotipos acerca de América Latina que circulaban entre el público del Atlántico del Norte sobrevivió durante el siglo XIX. De hecho, aún continúa. Existen dogmas que persiguen incluso a los observadores extranjeros más amigables de temas latinoamerica-

[4] Característicos de esta tendencia son el brasileño José Alencar (1829-1877) y el ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894), cuyas opiniones teóricas cristalizaron en sus novelas *Iracema* (1865) y *Cumandá* (1879), respectivamente. Para sus opiniones sobre la literatura nacional, véase Alencar, "Letter to Dr. Jaguaribe", en Alencar, pp. 131-138; y Mera. A pesar de que son provocativas, me parece que las opiniones de Doris Sommer (1991) sobre las novelas nacionales latinoamericanas del siglo XIX se centran demasiado en el género y excluyen tanto los temas epistemológicos como las representaciones de la naturaleza.

[5] Altamirano, p. 73 (cita); véanse también pp. 62-63.

nos, e incluso a los mismos latinoamericanos. Los escritores latinoamericanos se han esforzado al máximo por "orientalizar" la región mediante el concepto literario del "realismo mágico" y mediante historiografías que destacan únicamente los conflictos sociales y los permanentes fracasos colectivos. Hace medio siglo, en *La disputa del Nuovo Mondo* (1955), Antonello Gerbi estudió muchos de los autores y los textos que han sido el tema de este libro. Luego de haber pasado muchos años en Perú, Gerbi decidió ubicar los orígenes de muchas de las opiniones negativas de América Latina que todavía circulaban en Europa. Sin embargo, a pesar de no compartir estas visiones negativas, Gerbi reprodujo muchas de ellas en sus propios escritos. Un buen ejemplo de ello son sus estudios de los trabajos de los clérigos hispanoamericanos que le contestaron a Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson. Por ejemplo, Gerbi descartó sin consideración algunas secciones enteras de la historia de Francisco Clavijero por ser "grotesca y ridícula".[6] Peor aún, consideraba que la literatura de la mayoría de autores hispanoamericanos carecía de valor pues los autores reaccionaban "de ordinario en forma hostil, despectiva y airada contra las tesis de Buffon y De Pauw, pero no les oponen ningún *corpus* orgánico de doctrina o informaciones. A las genéricas 'calumnias' contestan con fragmentarios ditirambos. A los graves problemas suscitados por Buffon no hacen alusión alguna; y de De Pauw mencionan sólo los aspectos más provocadores de escándalos, las puntas más hiperbólicas".[7] El lector ilustrado podría estar tentado a desechar la epistemología patriótica por ser un discurso chovinista, una reliquia de un mundo extraño, pero caduco. Yo tengo una opinión diferente. Mientras las interpretaciones como la de Gerbi se consuman sin ninguna crítica, y en la medida en que al público de

[6] Gerbi, *Dispute*, trad. Moyle, p. 201.
[7] *Ibid.*, p. 289.

Estados Unidos sólo se le ofrezcan historias de violencia, de resistencia a la explotación, de inestabilidad y corrupción en América Latina (unas narrativas que surgen en parte por las geografías culturales que caracterizan a la región como "no occidental"), va a haber reconstructores imaginarios del pasado que recreen, como yo, mundos alternativos.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos y colecciones de manuscritos

Alcalá de Henares: Colegio San Ignacio de Loyola: Archivo de los Jesuitas de la Provincia de Toledo.

Berkeley: Universidad de California: Biblioteca Brancroft: Colección Hubert Howe Brancroft: México.

Chicago: Biblioteca Newberry: Colección Edward E. Ayer.

Londres: Museo Británico.

Madrid: Archivo de la Real Academia de Historia: Colección de Memorias de Nueva España y Actas; Fundación Universitaria Española: Archivo Campomanes; Biblioteca Nacional: Sala Manuscritos; Biblioteca del Palacio Real; Archivo del Real Jardín Botánico de Madrid; Archivo del Museo Naval: Colección Malaspina.

Ciudad de México: Archivo Museo Nacional de Antropología; Biblioteca Nacional: Fondos Reservados; Archivo General de la Nación: Ramo Historia.

Nueva Orleáns: Universidad de Tulane: Biblioteca Latinoamericana.

Nueva York: Biblioteca Pública de Nueva York: Colección Rich.

París: Biblioteca Nacional: Colección Goupil-Aubin.

Sevilla: Archivo General de Indias: Indiferente General, Indiferente del Perú, México, Guatemala, Mapas y Planos.

San Luis: Biblioteca de Películas del Vaticano de la Universidad de San Luis: Colección Cuevas.

Valencia: Colegio Mayor de Corpus Christi: Archivo Hispano Mayasiano.

Periódicos

Diario de los literatos españoles (España).
Gazeta de Madrid.
Primicias de la Cultura de Quito.
Gaceta de México.
Gacetas de Literatura (México).
Londres Review and Literary Journal.
Mercurio Peruano.
Monthly Review (Inglaterra).
Quarterly Review (Inglaterra).

Libros y artículos

Aarsleff, Hans, "The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy Before Herder", en *id., From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History,* pp. 146-209, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1982.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias. 1590,* editado por José Alcina Franch, Crónicas de América, 34, Madrid, Historia 16, 1987.

——, *De procuranda indorum salute. 1588,* editado y traducido por Luciano Pereña *et al.,* Corpus Hispanorum de Pace, vols. 23-24, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987.

Aguilar Piñal, Francisco, *Bibliografía de los autores españoles del siglo xviii,* 8 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981-1995.

Aldridge, A. Owen (ed.), *The Ibero-American Enlightenment,* Urbana, University of Illinois Press, 1971.

Alencar, José de, *Iracema. 1865,* traducido del portugués por Clifford E. Landers, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Algarotti, Francesco, "Saggio sopra l'imperio degl'Incas [1753]", en Saggi, editado por Giovanni da Pozzo, pp. 329-341, Bari, Gius Laterza & Figli, 1963.

Altamirano, Ignacio, "La literatura nacional (1868)", en *Los novelistas como críticos,* editado por Norman Klahn y Wilfrido H. Corral, 1: 59-76, 2 vols., ciudad de México, Ediciones del Norte/FCE, 1991.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca. ca.* 1600-1640, Crónicas de América, 11, editado por Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1985.

——, *Obras históricas, ca.* 1600-1640, editado por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

Alvarado Tezozómoc, Fernando de, *Crónica mexicana. ca.* 1598, 4ª ed., Biblioteca Porrúa, 61, México, Porrúa, 1987.

——, *Crónica mexicayotl, ca.* 1609, traducido del náhuatl por Adrián León, Instituto de Historia, 1st ser., 10, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1949.

Alzate y Ramírez, José Antonio de, "Descripción de las antigüedades de Xochicalco dedicadas a los señores de la actual expedición marítima alrededor del orbe", en *Suplemento a la Gazeta de Literatura,* México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791.

——, *Memorias y ensayos,* editado por R. Moreno de los Arcos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* 1983, ed. rev., Nueva York, Verso, 1991.

Andrés, Gregorio de, "La biblioteca manuscrita del americanista Andrés González de Barcia (m. 1743) del consejo y cámara de Castilla", *Revista de Indias* 47 (1987), pp. 811-831.

Animato, Carlo, Paolo A. Rossi y Clara Miccinelli (eds.), *Quipu: Il nodo parlante dei misteriosi Incas,* Génova, ECIG, 1989, reimpreso en 1994.

Anselme, Antoine, "Des monumens qui ont supplée au defaut de l'ecriture et servi de mémoires aux premiers Historiens",

Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres 4 (1723), pp. 380-398.

Anselme, Antoine, "Seconde dissertation sur les monumens qui ont servi de mémoires aux premiers historiens", *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres 6* (1729), pp. 1-13.

Anson, George, Baron, *A voyage Round the World in the Years 1740, 41, 42, 43, 44 by George Anson, Esq., Commander in-Chief of a Squadron of His Majesty's Ships, Sent upon an Expedition to the South Seas. 1745,* editado por Richard Walter, Londres, Ingram, Cooke, 1853.

Appiah, Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture,* Oxford, Oxford University Press, 1992.

Armitage, David, "The New World and British Historical Thought: From Richard Hakluyt to William Robertson", en *America in European Consciousnes,* editado por Karen Ordall Kupperman, pp. 52-75, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

Arnoldsson, Sverker, *La leyenda negra: Estudios sobre sus orígenes,* Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1960.

Ascher, Marcia, y Robert Ascher, *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

Bacon, Francis, *sir, The Works,* editado por James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath, 14 vols., Londres, Longman, 1858-1874.

Badaloni, Nicola, "Introduzione", en Lorenzo Boturini Benaducci, *Un vichiano in Messico,* Lucca, Maria Pacine Fazzi, 1990.

Ballesteros, Beretta, Antonio, "Don Juan Bautista Muñoz: Dos facetas científicas", *Revista de Indias 3* (1941), pp. 5-37.

——, "Don Juan Bautista Muñoz: La historia del Nuevo Mundo", *Revista de Indias 10* (1942), pp. 589-660.

——, "Juan Bautista Muñoz: La creación del Archivo de Indias", *Revista de Indias 4* (1941), pp. 55-95.

Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Nuevas noticias sobre Palen-*

que, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.

Barcia, Andrés González de, *Ensayo cronología para la historia general de la Florida... desde el año de 1512 que describió la Florida Juan Ponce de León hasta el de 1722,* Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723.

——, "Proemio", en Gregorio García, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias Occidentales,* Madrid, Francisco Martínez Abad, 1729.

——, "Proemio", en Juan de Torquemada, *Primera [segunda, tercera] parte de los veinte i un libros rituales i monarchia indiana,* Madrid, N. Rodríguez Franco, 1723.

Barker-Benfield, G. J., *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth Century Britain,* Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Barret-Kriegel, Blandine, *La défaite de l'erudition,* París, Presses universitaires de France, 1988.

——, *Les académies de l'histoire,* París, Presses universitaires de France, 1988.

Barthélemy, J. J., "Reflexions sur quelques peintures mexicaines", *ca.* 1770, en *id.,* Oeuvres, 4: pp. 425-432, París, Bossange Frères, 1821.

Bartolache y Díaz de las Posadas, José Ignacio, *Manifiesto satisfactorio anunciado en la Gazeta de México (Tom. I. Núm. 53), pp. Opúsculo Guadalupano,* México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1790.

Batllori, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos,* Madrid, Gredos, 1966.

Baudoin, Jean, "Au Lecteur", en Garcilaso de la Vega, *Le commentaire royale,* París, Augustin Courbe, 1633.

Baudot, Georges, *Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569),* traducido por Bernard R. y Thelma Ortiz de Montellano, Niwot, Colo., University Press Colorado, 1995.

Bayle, Pierre, *A General Dictionary, Historical and Critical,* 10 vols.,

Londres, James Bettenham, 1753-1741. Publicado originalmente como *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697).

Beaufort, Louis, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine,* Utrecht, E. Neaulme, 1738, traducido como *Dissertation upon the Uncertanity of the Roman History During the First Five Hundred Years,* Londres, T. Waller, 1740.

Bellegarde, M. l'abbé de [Jean-Baptiste Morvan], *Histoire universelle des voyages faits par mer & par terre, dans l'Ancien & dans le Nouveau monde: pour éclaircir la géographie ancienne & moderne,* Amsterdam, P. Humbert, 1708, microfilm, Louisville, Ky., Lost Cause Press, 1968.

Bernard, Jean-Fréderic, "Discours preliminaire sur L'Histoire des Yncas", en Garcilaso de la Vega, *Histoire des Yncas,* Ámsterdam, J.-F. Bernard, 1737.

Betanzos, Juan de, *Suma y narración de los incas. 1551,* editado por Horacio Villanueva Arteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Atlas, 1987.

Bolingbroke, Henry St. John, visconde, *Historical Writings,* editado por Isaac Kramnick, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

——, *Letters on the Study and Use of History,* 2 vols., Londres, A. Millar, 1752.

Bonnell, Victoria, y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999.

Boone, Elizabeth Hill, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Miztecs,* Austin, University of Texas Press, 2000.

Boone, Elizabeth Hill, y Walter D. Mignolo (eds.), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes,* Durham, N. C., Duke University Press, 1994.

Borunda, José Ignacio, *Clave general de geroglíficos americanos, ca.* 1792, en *Biblioteca mexicana del siglo xviii,* editado por Nicolás León, sec. 1, pt. 3, pp. 195-351, *Boletín del Instituto Biblio-*

gráfico Mexicano, 7, México, La Viuda de Francisco Díaz de León, 1906.

Boturini Benaduci, Lorenzo, *Historia general de la América Septentrional [Ciclografía].* 1749, editado por Manuel Ballesteros Gaibrois, 1949, 2a. ed., ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

—, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional. 1746*, editado por Miguel León-Portilla, colección "Sepan Cuantos", 278, ciudad de México, Porrúa, 1974.

—, *Oratio ad Divinam Sapientiam. Academia Valentine patronam*, Valencia, Typ. Viduae Antonii Bordazar, 1750.

—, *Un vichiano in México: Lorenzo Boturini Benaduci*, traducción al italino de *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, editado y traducido por Incola Badalona, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1990.

Brading, David A., *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberale State, 1492-1867*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991. [Hay edición en español del FCE.]

—, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

—, *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, University of Cambridge, Centre of Latin American Studies, 1985. Publicado originalmente como *Orígenes del nacionalismo mexicano* (México, Septentas, 1973).

Breydy, Michael, *Michel Gharcieh Al-Ghaziri, orientaliste libanais du XVIIIe siècle*, Harissa, Líbano, Imp. Saint Paul, 1950.

Brosses, Charles de, *Du culte des dieux fétiches, ou, Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie... 1760*, texto revisado por Madeleine V.-David, París, Fayard, 1989.

—, *Histoire des navigations aux Terres Australes. Contenant ce que l'on sçait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour; ou il est traité de l'utilité d' y faire de plus amples découvertes et des moyens d'y former un établissement*, 2 vols., París, Durand, 1756.

Brotherston, *Gordon, Book of the Fourth World: Reading the Native Americas [sic] Through Their Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992. [Hay edición en español del FCE.]

——, *Painted Books from Mexico: Codices in UK Collections and the World They Represent,* Londres, British Museum Press, 1995.

Brown, Thomas, *La Academia de San Carlos en Nueva España,* ciudad de México, Sepsetentas, 1976.

Bryson, Gladis, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1945.

Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de, *De l'homm,* 1747-1777, editado por Michéle Duchet, París, Maspero, 1971.

——, *Selections from Natural History General and Particular,* 2 vols., Nueva York, Arno Press, 1977.

Burke, Meter, *Vico,* Nueva York, Oxford University Press, 1985.

Burns, Kathryn, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru,* Dirham, N. C., Duke University Press, 1999.

Burrus, Ernest J., "Clavijero and the Lost Sigüensa y Góngora Manuscripts", *Estudios de Cultura Nahua 1* (1959), pp. 59-90.

Bustamante, Jesús, "Retórica, traducción y responsablilidad histórica: Claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún", en *Humanismo y visión del otro en la España moderna: Cuatro estudios,* editado por Berta Ares, Jesús Bustamante y Francisco Castilla y Fermín del Pino, pp. 243-375, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

Cabello Carro, Paz, *Política investigadora de la época de Carlos II en el área maya. Según documentación de Calderón, Bernasconi, Del Río y otros,* Madrid, Ediciones de la Torre, 1992.

Cabello Balboa, Miguel, *Miscelánea antártica: Una historia del Perú antiguo. 1586,* editado por el Instituto de Etnología, Seminario de Historia del Perú-Incas, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

Cabrera, Miguel, "Maravilla americana [1756]", en *Testimonios históricos guadalupanos,* editado por Ernesto de la Torre Villar

y Ramiro Navarro de Anda, pp. 494-528, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Cabrera, Pablo Félix, *véase* Río, Antonio del.

Cabrera y Quintero, Cayetano de, *El escudo de armas de México: Escrito... para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, ciudad de México, Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Cadalso, José, *Los eruditos a la violeta. 1772*, editado por Nigel Glendinning, Biblioteca Anaya, 76, Salamanca, Anaya, 1967.

Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997.

Campomanes, Pedro Rodríguez, conde de, *Discurso sobre el fomento de la industria popular (1774); Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento (1775)*, editado por John Reeder, Clásicos del pensamiento económico español, 2, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1975.

——, *Escritos regalistas. 1765, 1769*, editado por Santos M. Coronas González, 2 vols., Oviedo, España, Junta General del Principado de Asturias, 1993.

Cantelli, Gianfranco, *Mente corpo linguaggio: Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Florencia, Sansón Editore, 1986.

Cañizares Esguerra, Jorge, "Nation and Nature: Patriotic Representations of Nature in Late Colonial Spanish America", Documento de Trabajo 98-31 del International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800, Harvard University, 1998.

——, "New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650", *American Historical Review 104* (febrero de 1999), pp. 33-68.

——, "Spanish America in Eighteenth-Century European Travel Compilations: A New 'Art of Reading' and the Transition to Modernity", *Journal of Early Modern History 2* (1998), pp. 329-49.

Cañizares Esguerra, Jorge, "Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science", en *The Eighteenth Century*, editado por Roy Porter, pp. 814-37, vol. 4 de *The Cambridge History of Science*, editado por David Lindberg y Ronald Numbers, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

——, "Travel Accounts", en *Guide to Documentary Sources of Andean Art History and Archeology*, editado por Joanne Pillsbury, Washington, D. C., National Gallery of Art, en prensa.

——, "La utopía de Hipólito Unanue: Comercio, naturaleza y religión en el Perú", en *Saberes andinos: Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*, editado por Marcos Cueto, pp. 91-108, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

Carbia, Rómulo, *La crónica oficial de las Indias Occidentales: Estudio histórico y crítico acerca de la historiografía mayor de Hispano América en los siglos xvi a xviii*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1940.

Carli, Gian Rinaldo, conde, *Le lettere americane. 1780*, nueva edición corregida y ampliada de la parte iii, prefacio del abate Isidoro Bianchi, 3 vols., en 1, Cremona, Lorenzo Manini, 1781-1783.

Carranza, Francisco Javier, *La transmigración de la iglesia a Guadalupe. Sermón que el 12 de diciembre de 1748 años predicó en el templo de N.S. de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Colegio Real y Más Antiguo de San Ildefonso, 1749.

Carrera Stampa, Manuel, "El 'Theatro de la Nueva España en su gentilismo y conquista' de Diego Panes", *Boletín del Archivo General de la Nación de México 16* (1945), pp. 399-428.

Cartari, Vicenzo, *Imagini de gli dei delli antichi*, 2ª ed., Papua, Pietro Paolo Tozzi, 1626.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, antes de 1559, Serie de historiadores y cronistas de Indias, 1, 3ª ed., 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Casiri, Miguel, *Bibliotheca arábico-hispana escurialensis*, 2 vols., Madrid, Antonius Pérez de Soto, 1760-1770.

Caso González, José Miguel, "Ilustración y neoclasicismo", en *Historia y crítica de la literatura española,* editado por Francisco Rico, 4, 195 ff. Barcelona, Crítica, 1991.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment,* traducido por Fritz Koellin y James Pettegrove, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1951.

Castañeda Paganini, Ricardo, *Las ruinas de Palenque: Su descubrimiento y primeras exploraciones en el siglo xviii,* Guatemala, Tipografía Nacional, 1946.

Castillo Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos; e, Historia de la conquista, ca.* 1600, editado y traducido del náhuatl por Federico Navarrete Linares, ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Proyecto Templo Mayor, GV Editores, Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1991.

Castro Morales, Efraín, *Las primeras bibliografías regionales hispanoamericanas: Eguiara y sus corresponsales,* Puebla, Ediciones Altiplanos, 1961.

Castro, Concepción, *Campomanes: Estado y reformismo ilustrado,* Madrid, Alianza, 1996.

Catálogo de la colección de Juan Bautista Muñoz, 3 vols., Madrid, Real Academia de Historia, 1954-1956.

Cavanilles, Antonio José, *Observations sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopédie,* París, Alex. Jombert jeune, 1784.

Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1994.

Chacón y Calvo, J. María, "Informe del fiscal del Consejo de Indias D. Manuel Pablo Salcedo: Sobre el método que ha de seguirse para escribir la historia de las Indias", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo,* número extraordinario en homenaje a M. Artigas, 2 (1932), pp. 297-324.

Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and the Artifice of History; Who Speaks for 'Inidian' Pasts?", *Representations 37* (invierno, 1992), pp. 1-26.

Chandler, James, Arnold Davidson y Harry Harootunian (eds.), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion Across the Disciplines,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Chambers, Iain, y Lidia Curti (eds.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons,* Nueva York, Routledge, 1996.

Chappe d'Auteroche, Jean-Baptiste, abad, *Voyage en Californie pour l'observation du passage de Vénus sur le disque du soleil, le 3 juin 1769,* París C. A. Jombert, 1772.

Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993.

Chaunu, Pierre, "La légende noire anti-hispanique. Des Marranes aux Lumières. De la Méditerranée à l'Amérique. Contribution à une psychologie régressive des peuples", *Revue de Psychologie des Peuples,* primer trimestre (1964), pp. 188-223.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, ca.* 1603-1631, editado y traducido del náhuatl por Silva Rendón, México, FCE, 1965, 1982.

Cieza de León, Pedro, *La crónica del Perú. 1553,* Crónicas de América, 4, editado por Manuel Ballesteros, Madrid, Historia 16, 1984.

——, *El señorío de los incas,* antes de 1554, Crónicas de América, 5, editado por Manuel de Ballesteros, Madrid, Historia 16, 1985.

Ciudad Real, Antonio de, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes. Trátanse algunas particularidades de aquella tierra, y dícese su ida á ella y vuelta á España, con algo de lo que en el viaje le aconteció hasta volver á su provincia de Castilla,* a partir de 1584, 2 vols., Madrid, Imprenta Viuda de Calero, 1873.

Clanchy, Michael, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979.

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México. 1780-81,*

prólogo de Mariano Cuevas, colección "Sepan Cuantos" 29, ciudad de México, Porrúa, 1964.

Clavijero, Francisco Xavier, *The History of Mexico Collected from Spanish and Mexican Historians, from Manuscripts, and Ancient Paintings of the Indians,* traducido por Charles Cullen, 2 vols., Londres, G. G. J. and J. Robinson, 1787.

——, *Storia antica del Messico cavata da' migliori storici spagnuoli, e da manoscritti, e dalle pitture antiche degl' Indiani: divisa in dieci libri ... e dissertazioni sulla térra, sugli animali, e sugli abitatori del Messico,* 4 vols., Cesena, G. Biasini, 1780-1781.

Clément, Jean-Pierre, "De los nombres de plantas", en *Ciencia y contexto histórico en las expediciones ilustradas a América,* editado por Fermín del Pino, pp. 141-171, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570,* Cambridge Latin American Studies, 61, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

——, *Aztecs: An Interpretation,* Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography Literature, and Art,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

Cline, Howard F. (ed.), *Guide to Ethnohistorical Sources,* vols. 12-15 de *Handbook of Middle American Indians,* editado por Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1972-1975.

Clouston, A. W., *Hieroglyphic Bibles: Their Origin and History,* Glasgow, D. Bryce and Son, 1894.

Cobo, Bernabé, *History of the Inca Empire. 1653,* traducido y editado por Roland Hamilton a partir del manuscrito holográfico de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, Austin, University of Texas Press, 1988.

Códice Azcatitlán, traducido del español por Dominique Michelet, editado por Michel Graulich y Robert H. Barlow, 2 vols., París, Bibliothéque Nationale de France, Société des Américanistes, 1995.

Códice Borbonicus: Bibliothéque de l'Assemblée nationale, Paris (Y 120), pp. Vollsändige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat, Graz, Austria, Akademishe Druck-und Verlagsanstalt, 1974.

Códice Borgia: Comentarios al Códice Borgia, facsímil con comentarios de Eduard Seler, México y Buenos Aires, FCE, 1963.

Códice Cozcatzín, ciudad de México y Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

Códice en Cruz, editado por Charles E. Dibble, 2 vols., Salt Lake City, University of Utah Press, 1981.

Codex Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594, Véase Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594.

Códice Mendoza, editado por Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, 4 vols., Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992.

Códice Ríos, *Religión costumbres e historia de los antiguos mexicanos: Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana,* Códices mexicanos, 12, editado por Ferdinand Anders, Maarten Cansen y Luis Reyes García, 2 vols., Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, México, FC, 1996.

Códice Telleriano-Remensis, *véase* Quiñonez Keber, Eloise.

Códice Vindobonensis, *véase* Vienna Codex.

Cohn, Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1996.

Colston, Stephen Allyn, "Fray Diego Durán's 'Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme': A Historiographical Analysis", tesis doctoral, Universitv of California, Los Ángeles, 1973.

Cope, R. Douglas, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Ciudad de México: 1660-1720,* Madison, Universitv of Wisconsin Press, 1994.

Cooper, Frederick, "Conflict and Connection: Rethinking Colonial

African History", *American Historical Review*, 99 (diciembre de 1994), pp. 1516-45.

Cortés, Hernán, *Historia de Nueva-España escrita por su esclarecido conquistador. 1522-25*, editado por Francisco Antonio Lorenzana, México, Joseph Antonio de Hogal, 1770.

Cortés Castellanos, Justino, *El catecesimo en pictograms de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

Cotarelo y Mori, Emilio, "La fundación de la Academia española y su primer director D. Juan Manuel F. Pacheco, marqués de Villena", *Boletín de la Real Academia Española 1* (1914), pp. 3-38, 89-127.

——, *Iriarte y su época*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1897.

Cruz, Martín de la, y Juan Badiano (eds.), *Libellus de medicinalibus Indorum herbis: Manuscrito azteca de 1552k*, facsímil de Ms Barb. Lat. 241 en la Biblioteca del Vaticano con traducción al español, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.

Cummins, Tom, "Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca", en *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, pp. 188-219, Durham, N. C., Duke University Press, 1994.

D'Owler, Luis Nicolau y Howard F, Cline, "Sahagún and his Works", en Guide to Ethnohistorical Sources, editado por Howard F. Cline, 13, 186-207, Austin, University of Texas Press, 1973.

Daston, Lorraine, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1988.

——, "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", en *Questions of Evidence*, editado por James Chandler *et al.*, pp. 243-274, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

——, "Objectivity and the Escape from Perspective", *Social Studies of Science 22* (1992), pp. 597-618.

Daston, Lorraine, y Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature*, 1150-1750, Nueva York, Zone Books, 1998.

Daston, Lorraine, y Peter Galison, "The Image of Objectivity", *Representations 40* (otoño de 1992), pp. 81-128.

David, Madeleine V., *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes,* París, Ecole pratique des hautes études, 1965.

Díaz-Trechuelo, María Lourdes, "Diego García Panés: Un autor olvidado", *Anuario de Estudios Americanos 12* (1966), pp. 723-733.

Dirks Nicholas B., "Castes of Mind", *Representations 37* (invierno de 1992), pp. 56-78.

Diosdado Caballero, Ramón, *Breve examen acerca de los primeros tiempos del arte tipográfico en España,* traducido por Don Vicente Fontán, Roma, Antonio Fulgoni, 1793, Madrid, Oficina Tipográfica del Hospicio, 1865.

——, *L'eroismo di Ferdinando Cortese confermato contro le censure nemiche,* Roma, Antonio Fulgoni, 1806.

——, *Observaciones sobre la patria del pintor Josef Ribera llamado el españoleto,* Valencia, Benito Monfort, 1828.

Domenici, Viviano, y Davide Domenici, "Talking Knots of the Inka", *Archaeology 44,* núm. 6 (noviembre-diciembre de 1996), pp. 50-56.

Duarte, Manuel, "El apóstol santo Tomás en el Nuevo Mundo", 1670s, en *Biblioteca mexicana del siglo XVIII,* editado por Nicolás León, sec. 1, pt. 3, pp. 353-532, *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano,* 7, ciudad de México, La viuda de Francisco Díaz León, 1906.

Dupaix, Guillermo, *Expediciones acerca de los antiguos monumentos de la Nueva España, 1805-1808,* editado por José Alcina Franch, 2 vols., Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1969.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme. 1581,* editado por M. Garibay, Biblioteca Porrúa, 2 vols., Porrúa, 1967.

Duviols, Pierre, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'Extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660,* Lima, Institut français d'études andines, 1971, traducido por

Albor Maruenda con el título de *La destrucción de las religiones andinas: Conquista y colonia,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Echeverría y Veytia, Mariano Fernández, *Los calendarios mexicanos, ciudad de México,* Imprenta y taller de fotograbado del Museo Nacional, 1907.

——, "Discurso preliminar [de la *Historia antigua]*", en Margarita Moreno Bonett, *Nacionalismo novohispano: Mariano Veytia: Historia antigua, fundación de Puebla, guadalupanismo,* pp. 299-320, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

——, *Historia antigua de México, ca.* 1769, 2 vols., ciudad de México, Leyenda, 1944.

——, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España: Su descripción y presente estado.* 1770s, 2 vols., Puebla, Imprenta Labor, 1931.

Eco, Humberto, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea,* Bari, Laterza, 1993, traducido con el título *The Search for the Perfect Language,* Cambridge, Mass., Blackwell, 1995, 1997.

Eddy, J. H., Jr. "Buffon, Organic Alterations, and Man", *Studies in History of Biology* 7 (1984), pp. 1-45.

Eguiara y Eguren, Juan José de, "Panegírico de la virgen Guadalupe [1756]", en *Testimonios históricos guadalupanos,* editado por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, pp. 480-493, México, FCE, 1944.

Elizalde Ita Parra, Joseph Mariano Gregorio de, *Gloria de México en la mayor exaltación y manifestación de la mayor gloria de María Santíssima Señora Nuestra en su triunphante assumpción a los cielos en cuyo mysterio se venera titular de la Sta. Iglesia Metropolitana de dicha ciudad. Sermón panegyrico en el día 15 de agosto de 1743,* México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1744.

Elliott, John H., "The Decline of Spain", en *id., Spain and its World, 1500-1700,* pp. 217-240, New Haven, Conn., Yale University Press, 1989.

Elliott, John H., *Imperial Spain, 1469-1716,* Nueva York, St. Martin's Press, 1964.

Engel, Samuel, "Recherches géographiques & critiques sur la position des lieux septentrionaux de l'Amérique", en *Supplément à l'Encyclopédie,* 1, pp. 354-362, Amsterdam, 1776-1777.

Erasmus, H. J., *The Origins of Rome in Historiography from Petrarch to Perizonius,* Assen, Holanda, Van Gorcum, 1962.

Estala, Pedro de la, *Viagero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo,* 43 vols., Madrid, Imprenta Real, 1795-1801.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana,* 2ª ed., Madrid, Gredos, 1992.

Fábrega, José Lino, *Interpretación del Códice Borgiano, ca.* 1792-1797, texto italiano pareado con traducción al castellano por Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso, en *Anales del Museo Nacional de México,* vol. 5, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

Farriss, Nancy M., *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1984.

Feierman, Steven, "Colonizers, Scholars, and the Creation of Invisible Histories", en *Beyond the Cultural Turn,* editado por Victoria Bonnell and Lynn Hunt, pp. 182-216, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999.

Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society. 1767,* editado por Duncan Forbes, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1966, reimpreso en New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1980.

Fernández-Armesto, Felipe, "Aztec Anguries and Memories of the Conquest of México", *Renaissance Studies* 6, núms. 3-4 (1992), pp. 287-305.

Fernández de Navarrete, Martín, *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv: con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias,* 5 vols., Madrid, Imprenta Real, 1825-1837.

Fernández Duro, Cesareo (comp.), "Informes", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 42 (1903), pp. 5-59.

Feugère, Anatole, *Un prècurseur de la révolution: L'abbé Raynal (1713-1796)*, 1922, Ginebra, Slatkine Reprints, 1970.

Feuillée, Louis, *Journal des Observations physiques mathématiques et botaniques. Faites par l'ordre du Roy sur les côtes orientales de l'Amérique méridionale et dans les Indes Occidentales, depuis l'année 1707 jusque en 1712*, 2 vols., París, Pierre Giffart, 1714.

——, *Journal des Observations physiques mathématiques et botaniques sur les côtes orientales de la Amérique Méridionale et aux Indes Occidentales, et dans un autre voiage fait par le même ordre à la Nouvelle Espagne et aux isles de l'Amérique*, París, Jean Matiette, 1725.

Findlen, Paula, *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1994.

——, "Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance", *American Historical Review 103* (1998), pp. 83-114.

Florencia, Francisco, *Estrella del norte de México, aparecida al rayar el día de la luz Evangélica en este Nuevo Mundo, en la cumbre del cerro Tepeyacac orilla del mar Tezcucano, a un natural recién convertido; pintada tres días después milagrosamente en su tilma o capa de lienzo, delante del obispo y de su familia en su casa obispal. Para luz en la fe a los indios; para rumbo cierto a los Españoles en virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la laguna. En la Historia de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México, que se apareció en la manta de Juan Diego*, México, María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1688.

Flores, José, *Específico nuevamente descubierto en el reino de Guatemala para la curación del horrible mal de cancro y otros mas frecuentes (experimentado ya favorablemente en esta capital de México)*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1782.

Florescano, Enrique, *Memory, Myth, and Time in México: From the Aztecs to Independence,* traducido por Albert Bork y Kathryn R. Bork, Austin, University of Texas Press, 1994.

Forner, Juan Pablo, *Oración apologética por la España y su mérito literario. Exornación al discurso del Abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín sobre ¿Qué se debe a España?,* Madrid, Imprenta Real, 1786.

Franklin, Julian H., *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History,* Nueva York, Columbia University Press, 1966.

Fraser, Valerie, *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyallty of Perú, 1535-1635,* Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

Freedman, Paul, *Images of the Medieval Peasant,* Stanford, Stanford University Press, 1999.

Fréret, Nicolas, "Reflexions sur les principes generaux de l'art d'ecrire", *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres* 9 (1731), pp. 328-369.

Frézier, Amédée François, *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et Pérou fait pendant les années 1712,1713 et 1714. Avec une réponse à la préface... du livre intitulé, Journal des observations physiques, mathématiques & botaniques du R.P. Feuillée, contre la Relation du voyage de la mer du Sud, & une chronologie des vicerois du Pérou, Depuis son établissement jusqu'au tems* [sic] *de la Relation de voyage de la mer du Sud,* París, Chez Jean-Geoffroy Nyon, Etienne Ganean [et] Jacque Quillau, 1732.

García, Gregorio, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias Occidentales,* 1607, editado por Andrés González de Barcia, Madrid, Francisco Martínez Abad, 1729, edición facsimilar, México, FCE, 1981.

García Cárcel, Ricardo, *La leyenda negra: Historia y opinión,* Madrid, Alianza, 1992.

García de la Vega, José Vicente, *Discurso crítico que sobre el uso de las lagartijas, como especifico contra muchas enfermedades,* México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1782.

García Panés, Diego, *La conquista (selección de láminas y textos de los tomos V y VI del Theatro de Nueva España), ca.* 1790, editado por José Ignacio Echeagaray y Ernesto de la Torre Villar, México, Celanese Mexicana/San Ángel Ediciones, 1976.

——, *Diario particular del camino que sigue un virrey de México: desde su llegada a Veracruz hasta su entrada pública en la capital,* editado por Lourdes Díaz-Trechuelo, Madrid, Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, 1994.

——, *Panorama de Anáhuac (selección de láminas y textos de los tomos III y IV del Theatro de Nueva España), ca.* 1790, editado por José Ignacio Echeagaray y Ernesto de la Torre Villar, ciudad de México, Celanese Mexicana/San Ángel Ediciones, 1975.

Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los incas,* 1609, editado por José Durand, 3 vols., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.

——, *Le commentaire royale, ou L'Histoire des Incas Roys du Pérou,* traducido por Jean Baudoin, 2 vols., París, Augustin Courbe, 1633.

——, *Histoire des Incas Rois du Pérou, nouvellement traduite de 1'Espagnol et mise dans un meilleur ordre avec des notes et des additions sur 1'histoire naturelle,* 2 vols., París, Prault fils, 1744.

——, *Histoire des Yncas, rois du Pérou, depuis le premier Ynca Manco Capac, fils du soleil jusqu'à Atahualpa dernier Ynca: où l'on voit leur établissement, leur religión, leurs loix, leur conquêtes...,* traducido por Jean Baudoin, 2 vols. en 1, Amsterdam, J. F. Bernard, 1737.

Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl,* Biblioteca Porrúa, 1, 5. 2a. ed., 2 vols., México, Porrúa, 1971.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation,* 2 vols., vol. 1: *The Rise of Modern Paganism,* vol. 2: *The Science of Freedom,* Nueva York, Knopf, 1966-1969.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Giro del mondo,* 6 vols., Nápoles, Guiseppe Roselli, 1699-1700.

——, *Viaje a la Nueva España,* traducido por José María Agreda y

Sánchez. 2 vols., Biblioteca mínima mexicana, 13-14, México, Libro-Mex Editores, 1955.

Gerbi Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900,* traducido al español por Antonio Alatorre, 2ª ed. rev., México, FCE, 1982. Publicado originalmente como *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica* (Milán, R. Ricciardi, 1955). Traducida al inglés por Jeremy Moyle con el título *The Dispute of the New World: The History of a Polemic 1750-1900,* ed. rev., Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 1973.

Gibson, Charles, *Aztecs Under Spanish Rule: A History of the indians of the Valley of México 1510-1810,* Stanford, Stanford University Press, 1964.

—— (ed.), *The Black Legend: Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New,* Nueva York, Knopf, 1971.

Gibson Charles, y John Glass, "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", en *Guide to Ethnohistorical Sources,* editado por Howard F. Cline, 15, pp. 322-400, Austin, University of Texas Press 1975.

Gil Fernández, Luis, "Una labor de equipo: La *editio matritensis* de Juan Ginés de Sepúlveda", en *Estudios de humanismo y tradición clásica,* pp. 127-162, Madrid, Universidad Complutense, 1984.

Gilii, Filippo Salvadore, *Saggio di storia americana; o sia, Storia naturale civile e sacra de'regni, e delle provincie spagnuole di Terra-ferma nell'America meridionale, descritta dall'abate Filippo Salvadore Gilij,* 4 vols., Roma, L. Perego erede Salvioni, 1780-84.

Glass, John, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Guide to Ethnohistorical Sources,* editado por Howard F. Cline, 14, pp. 3-78, Austin, University of Texas Press, 1975.

——, *The Boturini Collection and the Council of the Indies. 1780-1800,* Contributions to the Ethnohistory of Mexico, núm. 4, Lincoln Center, Mass., Conemex Associates, 1976.

Glass, John, y Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Guide to Ethnohistorical*

Sources, editado por Howard F. Cline, 14, pp. 81-241, Austin, University of Texas Press, 1975.

Godwin, Joscelyn, *Athanasius Kircher,* Londres, Thames & Hudson, 1979.

Gombrich, E. H., "Icones Symbolicae", en *id., Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance,* pp. 130-145, 1972, 2ª ed., Oxford, Phaidon, 1978.

Gómez Gómez, Margarita, "El Archivo General de Indias, génesis histórica de sus ordenanzas", en *Archivo General de Indias: Ordenanzas,* pp. 53-120, Sevilla, Junta de Andalucía, 1986.

González Claverán, Virginia, *La expedición científica de Malaspina en Nueva España, 1789-1794,* México, El Colegio de México, 1988.

——, "Notas a un documento inédito indigenista de Álzate (1791)", *Quipu 6,* núm. 2 (1989), pp. 162-169.

Goodman, Dena, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment,* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1994.

Graffigny, Françoise d'Issembourg d'Happon-court de, *Lettres d'une Péruvienne,* N. p., Peineca, 1747, traducido por Francis Ashmore como *Letters of a Peruvian Princess,* Londres, Harrison and Co., 1792.

Grafton, Anthony, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

——, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship,* Londres, Collins & Brown, 1990.

——, "The Rest vs. The West", *Nueva York Review of Books 44,* núm. 6 (1997), pp. 57-64.

Granados y Gálvez, José Joaquín, *Tardes americanas: Gobierno gentil y católico: Breve y particular noticia de toda la historia indiana... trabajada por un indio y un español.* 1778, facsímile, México, Miguel Ángel Porrúa y Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Grandin, Greg, *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation,* Durham, N. C., Duke University Press, 2000.

Green, John, *A New General Collection of Voyages and Travels: Consisting of the most esteemed relations which have been hitherto published in any language... in Europe, Asia, África, and America... so as to form a complete system of modern geography and history exhibiting the present state of all nations,* 4 vols., Londres, Thomas Astiey, 1745-1747.

Grimm, Friedrich Melchior, Freiherr von, *Correspondance, littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., revue sur les textes originaux, comprenant outre ce qui a été publié à diverses époques les fragments supprimés en 1813 par la censure, les parties inédites conservées à la Bibliothèque ducale de Gotha et à l'Arsenal à Paris,* editado por Maurice Tourneux, 16 vols., París, Garnier frères, 1877-1882, Nendeln, Kraus Reprint, 1968.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII,* México, FCE, 1991. Publicado originalmente como *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siécle* (París, Gallimard, 1988). Traducido al inglés por Eileen Corrigan como *The Conquest of México: The Incorporation of Iridian Societies into the Westem World, 16th-18th Centuries* (Cambridge, Polity Press, 1993).

——, *Painting the Conquest: The Mexican Indians and the European Renaissance,* traducido por Deke Dusinberre, París, UNESCO/Flammarion, 1992. Publicado originalmente como *L'Amérique de la conquete: Peinte par les Indiens du Mexique* (París, UNESCO/Flammarion, 1991).

Guignes, Joseph de, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne,* París, Desaint & Saillant, 1759.

——, "Recherches sur les navigations des Chinois du côte de l'Amérique, et sur quelques Peuples sitúes de l'extremité orientale de l'Asie", en *Mémoires de littérature tiréz des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres* 49 (1772), pp. 27-65.

Gumilla, Joseph, *El Orinoco ilustrado: Historia natural, civil y geográfica de este gran reino y de sus caudalosas vertientes*, Madrid, Manuel Fernández, 1741.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* traducido por Thomas Burger y Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

Hale, Charles A., *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1968.

Hall, Stuart, "When Was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit", en *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons,* editado por I. Chambers y L. Curti, pp. 242-260, Londres, Routledge, 1996.

Harris, John, *Navigantium atque Itinerarium Biblioteca, or, a Compleat Collection of Voyages and Travels. Consisting of above Six Hundred of the Most Authentic Writers,* 2 vols., Londres, T. Bennet, 1705.

——, *Navigantium atque Itinerarium Biblioteca or, a Compleat Collection of Voyages and Travels. Consisting of above Six Hundred of the Most Authentic Writers,* 2 vols., 2a. ed., Londres, Woodward, 1744-1748.

Haskett, Robert, "Visions of Municipal Glory Undimmed: The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca", *Colonial Latin American Historical Review 1* (1996), pp. 1-36.

Hawkesworth, John, *An account of the voyages undertaken by the order of His present Majesty for making discoveries in the Southern Hemisphere, and successively performed by Commodore Byron, Captain Wallis, Captain Carteret, and Captain Cook, in the Dolphin, the Swallow, and the Endeavour: Drawn up from the journals which were kept by the several commanders, and from the papers of Joseph Banks, esq,* 3 vols., Londres, W. Strahan & T. Cadell, 1773.

Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne,* 1680-1715, 2 vols., París, Gallimard, 1968.

Heikamp, Detlef, *Mexico and the Medici,* Florencia, Edain, 1972.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de Nueva España. 1570s,* Crónicas de América, 28, Madrid, Historia 16, 1986.

——, *Obras completas,* editado por G. D'Ardois Somolinos, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Herr, Richard, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1958.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano ["Décadas"],* 4 vols., Madrid, En la Emplentarea, 1601-15, edición crítica de Mariano Cuesta Domingo, Madrid, Universidad Complutense, 1991.

Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests,* Princeton, N.J., Princeton University Press, 1977.

Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594: Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia, editado y traducido del náhuatl por Xóchitl Medina González, Serie Etnohistoria, Colección científica, 367, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

Historia de la nación mexicana: Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin), editado y traducido del náhuatl por Charles E. Dibble, Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España, 16, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1963.

Hobsbawn, Eric, y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Hont, Istvan, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory'", en *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe,* editado por Anthony Pagden, pp. 253-276. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Hont, Istvan, y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* Nueva York, Cambridge University Press, 1983.

Höpfl, H. M., "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the

Scottish Enlightenment", *Journal of British Studies* 17 (1978), pp. 19-40.

Horn, Georg, *De originibus americanis,* La Haya, Adraini Vlacq, 1652.

The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion, editado y traducido por Frank Salomon y George L. Urioste, Austin, University of Texas Press, 1991.

Hudson, Nicholas, *Writing and European Thought, 1600-1830,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Humboldt, Alexander von, *Examen critique de l'histoire de la géographie du noveau continent et des progrés de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles,* 5 vols., París, Librairie de Gide, 1836-1839.

——, *Researches, concerning the institutions & monuments of the ancient inhabitants of America, with descriptions & views of some of the most striking scenes in the Cordilleras!,* traducido por Helen Maria Williams, 2 vols. en 1, Londres, Longman, etc., Hurst, Rees, Orme & Brown, J. Murray & H. Colburn, 1814.

——, *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique,* París, F. Schoell, 1810.

Hume, David, *The History of England,* 8 vols., Oxford, William Pickering & Talboys & Wheeler, 1826.

Iturri, Francisco, *Carta crítica sobre la historia de América de J. B. Muñoz,* en *Francisco Javier Iturri y su "Carta crítica" (1797),* editado por Guillermo Furlong, S. J., Buenos Aires, Librería La Plata, 1955.

Iversen, Erik, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition,* Copenhague, Gec Gad Publishers, 1961.

Jiménez de la Espada, Marcos, *Relaciones geográficas de Indias: Perú,* 3 vols., Biblioteca de Autores Españoles, 183-185, Madrid, Atlas, 1965.

Juderías, Julián, *La leyenda negra: Estudios acerca del concepto de España en el extranjero,* 9ª ed., Barcelona, Araluce, 1943. Publicado originalmente como *La leyenda negra y la verdad histórica,* Madrid, Tip. de la "Rev. de Arch., Bibl. y Museos," 1914.

Kahn, Victoria Ann, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance,* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.

Kames, Henry Home, *lord, Sketches of the History of Man,* 2ª ed., 4 vols., Edimburgo, W. Strahan, T. Cadell & W. Creech, 1778.

Karttunen, Frances E., *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors,* New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1994.

Keen, Benjamin, *The Aztec Image in Western Thought,* New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1971.

Kircher, Athanasius, *Oedipus aegyptiacus, hoc est, universalis hieroglyphicae veterum doctrinae, temporum iniuria abolitae, instauratio,* 4 vols., Roma, Vitalis Mascadi, 1652-1654.

Knowlson, James, *Universal Language Schemes in England and France, 1600-1800,* Toronto, University of Toronto Press, 1975.

Koenigsberger, Helmut, "Spain", en *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe,* editado por Orest Ranum, pp. 144-172, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975.

Kohut, Karl, "La implantación del humanismo español en la Nueva España: El caso de Francisco Cervantes de Salazar", en *Pensamiento europeo y cultura colonial,* editado por Karl Kohut y Sonia V. Rose, pp. 11-47, Francfort y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 1997.

Kohut, Karl, y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial,* Francfort y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 1997.

Kramer, Roswitha, "...ex ultimo angulo orbis': Atanasio Kircher y el Nuevo Mundo", en *Pensamiento europeo y cultura colonial,* editado por Karl Kohut y Sonia V. Rose, pp. 320-377, Francfort y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 1997.

Kubler, George, "Vico's Idea of America", en *Studies in Ancient American and European Art: The Collected Essays of George Kubler,* editado por Thomas F. Reese, pp. 296-300, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985.

Kubler, George, y Charles Gibson, *The Tovar Calendar: An Illus-*

trated Mexican Manuscript, ca. 1585, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 11, New Haven, Conn., Yale University Press, 1951.

Kupperman, Karen Ordall (ed.), *America in European Consciousness, 1493-1750,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

La Condamine, Charles-Marie de, "Mémoire sur quelques anciens monuments du Pérou, du temps des Incas", en *Histoire de L'Académie royale des sciences et Mémoires de la Académie, année 1746, pp. 435-56,* Berlín, 1748.

——, *Relation abregée d'un voyage fait dans l'interieur de l'Amérique méridionale. Despuis la côte de la Mer du Sud, jusqu'aux côtes du Bresil & de la Guiane en descendant la rivière des Amazones,* París, Veuve Pissot, 1745.

Ladd, Doris M., *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826,* Latin American monographs, núm. 40, Austin, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1976.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique,* París, Gallimard, 1974. [Hay edición en español del FCE].

Lafitau, Joseph, *La vie et les moeurs des sauvages américains comparée aux moeurs des premier tems* [sic], 4 vols., Amsterdam, Frères Westeinos, 1724-32.

Lafuente, Antonio, y Antonio Mazuecos, *Los caballeros del punto fijo. Ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII,* Madrid, Ediciones Serbal y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Lafuente, Antonio, y Manuel Selles, *El observatorio de Cádiz (1753-1831),* Madrid, Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval, 1988.

Lambeck, Peter, *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi,* 8 vols., Viena, M. Cosmerovij, 1665-1679.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* editado por Miguel de Rivera, Crónicas de América, 7, Madrid, Historia 16, 1985.

La Peyrère, Isaac de, *Praeadamitae, sive, Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos: quibus inducuntur primi homines ante Adamum condito,* Amsterdam, Louis y Daniel Elzevier, 1655.

La Porte, Joseph de, abad, *Le voyageur françois ou la connaissance de L'ancien et du Nouveau monde,* 42 vols., París, Cellot, 1768-1795.

Laurencich Minelli, Laura, "Boloiaa e il Mondo Nuovo", en *Bologna e il Mondo Nuovo,* editado por Laura Laurencich Minelli, pp. 9-23, Bolonia, Grafis Edizioni, 1992.

Laurencín, Marqués de, *Don Agustín de Montiano y Luyando, primer director de la Real Academia de Historia: Noticias y documentos,* Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1926.

Lavallé, Bernard, *Le marquis et le marchand: Les luttes de pouvoir au Cuzco, 1700-1730,* París, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1987. Traducido al español como *El mercader y el marqués: Las luchas de poder en el Cusco (1700-1730),* Lima, Fondo, Banco Central de Reserva del Perú, 1988.

Legati, Lorenzo, *Museo Cospiano anneso aquello del famoso Ulisse Aldrovandi e donato a la sua patria dall'ilustrisimo signor Ferdinando Cospi,* Bolonia, Giacomo Monti, 1677.

León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la bibliotheca oriental, y occidental, náutica, y geográfica. 1629,* editado por Andrés González de Barcia, 3 vols., Madrid, Francisco Martínez Abad, 1737-1738.

León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México se hallaron en ella en el año de 1790,* vol. 1, 1792, editado por Carlos María de Bustamante, 2 vols. en 1, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1832.

——, *Disertación física sobre la materia y formación de las auroras boreales,* ciudad de México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1790.

——, *Instrucción sobre el remedio de las lagartijas: Nuevamente des-*

cubierto para la curación del cancro y otras enfermedades, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1782.

León y Gama, Antonio de, *Respuesta satisfactoria a la carta apologética que escribieron el Lic. Manuel Antonio Moreno y el Br. Alejo Ramón Sánchez. Y defensa contra la censura que en ella se hace de algunas proposiciones contenidas en la "Instrucción sobre el remedio de las lagartijas",* México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1783.

León, Nicolas (ed.), *Bibliografía mexicana del siglo xviii,* Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano, núms. 1, 4, 5, 7, 8, 10, 5 vols. en 6, México, Imp. de la Viuda de Francisco Díaz León, 1902-1908.

Leonard, Irving, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: A Mexican Savant of the Seventeenth Century,* Berkeley, University of California Press, 1929.

León-Portilla, Miguel, "Estudio preliminar", en Lorenzo Benaduci Boturini, *Idea de una nueva historia general,* editado por Miguel León-Portilla, pp. ix-lxii, México, Porrúa, 1986.

Lestringant, Frank, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois,* Ginebra, Librairie Droz, 1991.

Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, "Dissertation sur l'incertitude de l'Histoire des quatre premiers siècles de Rome", *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres* 6 (1729), pp. 14-21.

Levine, Joseph M., *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age,* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1991.

——, *Dr. Woodward's Shield: History, Science, and Satire in Augustan England,* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1977.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding.* 1690, editado por A. C. Fraser, Oxford, Oxford University Press, 1984.

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Seventeenth Through Eighteenth Centuries,* Stanford, Stanford University Press, 1992. [Edición en español del FCE.]

López, François, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au xviiie siécle,* Bordeaux, Bibliothèque de l'Ecole des hautes études hispaniques, 1976.

López de Gómara, Francisco, *La historia de las Indias y conquista de México,* Zaragoza, n. p. 1552.

Lorenzana, Francisco Antonio de, arzobispo, "Fragmentos de un mapa de tributos o cordillera de los pueblos", en Hernán Cortés, *Historia de Nueva-España escrita por su esclarecido conquistador,* pp. 171-176, México, Joseph Antonio de Hogal, 1770. Véase también *Matrícula de tributos.*

Lozoya, Xavier, *Plantas y luces en México,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1984.

Lucian of Samosata, "How to Write History", en *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment,* editado por Donald R. Kelly, pp. 64-68, New Haven, Conn., Yale University Press, 1991.

Lynch, John, *Bourbon Spain, 1700-1808,* Oxford, Blackwell, 1989.

MacCormack, Sabine, "Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe", en *America in European Consciousness,* editado por Karen Ordall Kupperman, pp. 79-129, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

——, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1991.

Mackintosh, James, *A Discourse on the Study of the Law of Nature and Nations. 1798,* Londres, Edward Lumley, 1835.

MacLachlan, Colin M., y Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico,* 1980, ed. exp., Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1990.

Macri, Marta J., "Maya and Other Mesoamerican Scripts", en *The World's Writing, Systems,* editado por Peter Daniels y William Bright, pp. 172-182, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Malaspina, Alejandro, *Los axiomas políticos sobre América, ca.* 1788, estudio introductorio y edición por Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel Igea, Aranjuez, Doce Calles, 1991.

Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1995.

Maltby, William S., *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660,* Durham, N. C., Duke University Press, 1971.

Manuel, Frank Edward, *The Eighteenth Century Confronts the Gods,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.

Manzano, Juan, "Un compilador indiano: Manuel José de Ayala", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 18, núms. 61-63 (1934-1935), pp. 152-240.

Maravall, José Antonio, "El sentimiento de nación en el siglo XVIII: La obra de Forner", en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII),* pp. 42-60, Madrid, Biblioteca Mondadori, 1991.

——, *La cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica,* 2ª ed., Barcelona, Ariel, 1980.

Marcus, Joyce, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient civilizations,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1992.

Márquez, Pedro José, *Delle case di città degli antichi romani secondo la dottrina di Vitrubio,* Roma, Presso il Salomoni, 1795.

——, "Apendix", en Antonio León y Gama, *Saggio dell' astronomia cronologia e mitologia degli antichi Messicani,* traducido por P. J. Márquez, pp. 169-182, Roma, Presso il Salomoni, 1804.

——, *Due antichi monumenti di architettura messicana,* Roma, Presso il Salomoni, 1804.

Martínez, Alfonso (ed.), *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana, 1731-1787,* México, El Colegio de México, 1988.

Masdeu, Juan Francisco, *Historia crítica de España y de la culura española,* 20 vols., Madrid, Antonio de Sancha, 1783-1807.

Masson de Morvilliers, Nicolas, "Espagne", en *Encyclopédie méthodique [Géographie],* 1, pp. 556-566, París y Liège, Panckoucke & Plomteaux, 1783.

Matrícula de tributos (Códice de Moctezuma), Museo Nacional de Antropología, México (Cód. 35-52), Codices selecti phototypice impressi, 68, editado por Frances F. Berdan y Jacqueline

de Durand-Forest, Graz, Austria, Akademische Drucku. Verlagsanstalt, 1980. Véase también Lorenzana, Francisco Antonio de.

Matute, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

Mayans y Siscar, Gregorio, "Carta a Félix Yañez de Lima, Duque de Sotomayor", en *Cartas Morales, militares, civiles, i literarias de various autores españoles,* 3, pp. 388-400, Valencia, Salvador Pauli, 1773.

——, *Conversación sobre El Diario de los literatos de España,* Madrid, Juan de Zúñiga, 1737.

——, *Epistolario II: Mayans y Burriel,* editado por Antonio Mestre, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1972.

——, *Epistolario VIII. Mayans a Martínez Pingarrón. Historia cultural de la Real Biblioteca,* editado por Antonio Mestre, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1987.

——, "Juicio aprovando la 'Oración latina a la Divina Sabiduría, patrona de la Academia Valenciana', su autor, el cavallero Lorenzo Boturini Benaducci", 1750, en *Obras completas de Gregorio Mayans y Siscar,* editado por Antonio Mestre, 5, pp. 391-395, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1986.

——, "Nova literaria ex Hispania", *Acta eruditorum* (1731), pp. 432-40.

Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano. 1953,* Lecturas mexicanas, 37, 3ª ed., México, FCE, Secretaría de Educación Pública, 1984.

McClelland, Ivy Lilian, *The Origins of the Romantic Movement in Spain,* Liverpool, Liverpool University Press, 1975.

McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest,* Routledge, Nueva York, 1995.

Meek, Ronald, *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les

usages, &c. des Chinois, par les missionnaires de Pékin, 17 vols., París, Nyon, 1776-1814.

Memorias de la Real Academia de Historia, vol. 1, Madrid, Imprenta de Sancha, 1796.

Méndez, Cecilia, "Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and Its Contemporary Crisis", *Journal of Latin American Studies* 28 (1996), pp. 197-225.

Mera, Juán León, "Carta al señor Antonio Rubió y Lluch", *Revista Ecuatoriana,* núm. 48 (diciembre 1892).

Mercati, Michele, *De gli obelischi di Roma,* Roma, Domenico Basa, 1589, editado por Gianfranco Cantelli, Bolonia, Capelli Editore, 1981.

Mestre, Antonio, "La imagen de España en el siglo XVIII: Apologistas, críticos y detractores", *Arbor* 115 (1983), pp. 49-73.

——, *Historia, fueros y actitudes políticas: Mayans y la historiografía del XVIII,* Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1970.

Mier, Servando Teresa de, *Obras completas: El heterodoxo guadalupano,* editado por Edmundo O'Gorman, 3 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos,* México, FCE, 1986.

Mills, Kenneth, y William Taylor (eds.), *Colonial Spanish America: A Documentary History,* Wilmington, Del., Scholarly Resources, 1998.

Molina, Juan Ignacio, *The Geographical, Natural, and Civil History of Chili* [sic], 2 vols., Londres, Longman, 1809. Publicado originalmente como *Saggio sulla storia naturale de Chili* (1782) y *Saggio sulla storia civile de Chili* (1787).

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, *The Spirit of the Laws,* 1748, 2 vols., Nueva York, Hafner, 1949.

Moreno Bonett, Margarita, *Nacionalismo novohispano: Mariano*

Veytia: Historia antigua, fundación de Puebla, guadalupanismo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Un eclesiástico criollo frente al estado Borbon", en José Antonio de Alzate, *Memorias y ensayos,* editado por R. Moreno de los Arcos, pp. 1-29, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

——, "Ensayo biobibliográfico de Antonio de León y Gama", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* 3, (1970), pp. 43-145.

——, "La historia antigua de México de Antonio León y Gama", *Estudios de Historia Novohispana* 7 (1981), pp. 67-78.

——, "Las notas de Alzate a la historia antigua de Clavijero", *Estudios de Cultura Náhuatl* 10 (1972), pp. 359-392.

——, "Las notas de Alzate a la historia antigua de Clavijero (Addenda)", *Estudios de Cultura Náhuatl* 12 (1976), pp. 85-120.

—— (comp.), *Linneo en México: Las controversias sobre el sistema binario sexual, 1788-1798,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Moreno, Manuel Antonio, y Alejo Ramón Sánchez, *Carta apologética de las reflexiones sobre el uso de las lagartijas,* ciudad de México, Joseph Antonio de Hogal, 1782.

——, *Observaciones crítico-apologéticas sobre la respuesta satisfactoria de Antonio de León y Gama. Y la instrucción sobre el remedio de las lagartijas del mismo autor,* México, Herederos de Joseph de Jaúregui, 1783.

Morner, Magnus (ed.), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America,* Nueva York, Knopf, 1965.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales; o, Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, ca.* 1536-1563, editado por Edmundo O'Gorman, Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Moxó y de Francolí, Benito María de, *Cartas Mejicanas,* 1805, 2ª ed., Génova, Pellas, 1839.

Moxó y de Francolí, Benito María de, *Entretenimientos de un prisionero en las provincias del Rio de La Plata,* 2 vols., Barcelona, J. Torner, 1828.

Mundy, Barbara, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas,* Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Muñoz Pérez, José, "La Idea de América en Campomanes", *Anuarios de Estudios Americanos* 10 (1953), pp. 209-265.

Muñoz, Juan Bautista, *Historia del Nuevo Mundo,* Madrid, Viuda de Ibarra, 1793.

——, *Juicio del tratado de la educación del M. R. P. D. Cesareo Pozzi,* Madrid, Joachim Ibarra, 1778.

——, "Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México [1794]", en *Testimonios históricos guadalupanos,* editado por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, pp. 689-701, México, FCE, 1982.

——, *Satisfacción a la carta crítica sobre la historia del Nuevo Mundo,* Valencia, Joseph de Orga, 1798.

Murillo Velarde, Pedro, *Geographía histórica, donde describen los reynos, provincias, ciudades, fortalezas, mares, montes, ensenadas, cabos, ríos, y puertos, con la mayor individualidad, y exactitud...,* 10 vols., Madrid, Gabriel Ramírez y otros, 1752.

Nasarre y Ferriz, Blas Antonio, "Disertación o prólogo sobre las comedias de España", en *Comedias y entremeses de Cervantes,* Madrid, Antonio Marín, 1749.

Nava Rodríguez, María Teresa, "Reformismo ilustrado y americanismo: La Real Academia de la Historia, 1735-1792", tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Nuix, Juan, *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias contra los pretendidos filósofos y políticos. Para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson,* editado y traducido por Pedro Varela y Ulloa, Madrid, Joachin Ibarra, 1782.

——, *Riflessioni imparziali sopra l'umanitá degli Spagnuoli nell'Indie contra i pretesi filosofi e politici, per servire di lume alle storie de' Signori Raynal e Robertson,* Venecia [F. Pezzana], 1780.

O'Brien, Karen, "Between Enlightenment and Stadial History: William Robertson on the History of Europe", *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 16 (1993), pp. 53-63.

O'Gorman, Edmundo, "Estudio Introductorio", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas,* I, pp. 1-257, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

Onis, Carlos W. de (comp.), *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz,* Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1984.

Ordóñez y Aguiar, Ramón, "Historia de la creación del cielo y la tierra conforme al sistema de la gentilidad americana. Theología de los Culebras figurada en ingeniosos gerolíphicos, symbolos, emblemas y metáphoras", 1794, en *Biblioteca mexicana del siglo XVIII,* editado por Nicolás León, sec. 1, pt. 4, pp. 1-265, *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano,* 8, México, La Viuda de Francisco Díaz León, 1907.

Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

——, *La luz imaginaria: Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Outram, Dorinda, *The Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Pagden, Anthony, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1993.

——, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* ed. rev., Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

——, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1995.

Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1990.

—— (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Pailles Hernández, María de la Cruz y Rosalba Nieto Calleja, "Primeras expediciones a las ruinas de Palenque: Joseph Antonio Calderón y Antonio Bernasconi", *Arqueología: Revista de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* 2ª ser., 4 (1990), pp. 103-5.

Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle imagini sacre et profane,* Bolonia, A. Benacci, 1582. Reimpreso, Bolonia, Arnaldo Forni, 1990.

Pascual, Ricardo, *El botánico José Quer (1695-1764), primer apologista de la ciencia española,* Valencia, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, 1970.

Patrizi, Francesco. *Della historia diece dialoghi ne' qvali si ragiona di tvtte le cose appartenenti all'historia, & allo scriuerla, & all'osseruarla: con gratia, & priuilegio per anni X,* Venecia, Appresso A. Arrivabene, 1560.

Pauw, Cornelius de, "Amérique", en *Supplement à l'Encyclopédie,* 1: pp. 344-354, Amsterdam: M. M. Rey, 1776-1777.

——, *Oeuvres philosophiques de Pauw,* 7 vols., París, Jean-François Bastien, 1795.

——, *Philosophical Dissertations on the Egyptians and Chinese,* traducido por el capitán J. Thompson, 2 vols., Londres, T. Chapman, 1795. Publicado originalmente en francés en 1794.

——, *Recherches philosophiques sur les américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine. 1768-69, 2* vols., nueva edición en 3 vols. Que incluye *Une Dissertation critique par Dom Pernety & de la Défense de l'auteur des Recherches contre cette dissertation,* Berlín, G. J. Decker, 1770.

——, *Recherches philosophiques sur les Grecs,* 2 vols., Berlín, 1787.

Paxman, David B., "Language and Difference: The Problem of Abstraction in Eighteenth-Century Language Study", *Journal of the History of Ideas 54* (1993), pp. 19-36.

Pazzi de Bonneville, Zacharie de, *De l'Amérique et des américains, ou Observations curieuses de philosophe La Douceur, qui a parcouru cet hemisphere pendant la dernière guerre, en faisant le noble métier de tuer des hommes sans les manger,* Berlín, Samuel Pitra, 1771.

Pernety, Antoine-Joseph, *Dissertation sur l'Amérique et les américains, contre les Recherches philosophiques de Mr. de P,* Berlín, G. J. Decker, 1770. Reimpreso en la edición de 1770 de las Recherches de De Pauw.

——, *Examen des "Recherches philosophiques sur l'Amérique et les américains" et de la "Défense" de cet ouvrage,* 2 vols., Berlín, G. J. Decker, 1771.

Peset, José Luis, *Ciencia y libertad,* Madrid, CSIC, 1987.

Peset, José Luis, y Antonio Lafuente, "Ciencia e historia de la ciencia en la España ilustrada", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 173, núm. 2 (1981), pp. 267-300.

Picart, Bernard, *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, représentees par des figures dessinées de la main, de Bernard Picard. Avec une explication historique et quelques dissertations curieuses,* 2 vols., Amsterdam, J. F. Bernard, 1723-1728.

Pignoria, Lorenzo, "Seconda parte delle imagini de gli dei indiani", en Vicenzo Cartari, *Imagini de gli dei delli antichi,* pp. 545-589, Papua, Pietro Paolo Tozzi, 1626.

Pimentel, Juan, *Malaspina o la física de la monarquía: Ciencia y política en el pensamiento colonial de Alejandro Malaspina (1754-1810),* Madrid, Doce Calles, 1998.

Pinkerton, John, *Modern Geography: A Description of the Empires, Kingdoms, States and Colonies, with the Oceans, Seas and Isles in All Parts of the World: Including the Most Recent Discoveries and Political Alterations,* 3a. ed. rev., 2 vols., Londres, T. Cadell and W. Davies... and Longman, Hurst, Rees, and Orme and Brown, 1811.

Pino, Fermín del (ed.), *Ciencia y contexto histórico en las expediciones ilustradas a América,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Pino, Fermín del, y Ángel Guirao, "Las expediciones ilustradas y el estado español", *Revista de Indias* 47 (1987), pp. 380-383.

Pinot, Virgilie, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740),* París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932.

Platt, Tristan, "The Alchemy of Modernity: Alonso Barba's Copper Cauldrons and the Independence of Bolivian Metallurgy (1790-1890)", *Journal of Latin American Studies* 32 (2000), pp. 1-54.

Pluche, Noël-Antoine, abad, *Histoire du ciel consideré selon les idées des poètes, des philosophes, et de Moïse. Histoire du ciel: ou l'on recherche l'origine de l'idolatrie, et les méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes, & de toute la nature,* París, Chez la veuve Estienne, 1742.

Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce, and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol,* Tucson, University of Arizona Press, 1996.

Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* edición revisada y ampliada, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1979. Publicado originalmente como *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Países Bajos, Van Gorcum, 1960, 1964).

——, *Isaac la Peyrère (1596-1676), pp. His Life, Works, and Influence,* Leiden, Brill, 1987.

Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings, traducido por Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, 1985.

Prakash, Gyan (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1995.

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation,* Londres, Routledge, 1992.

Prévost, Antoine-François, abad, *Histoire générale des voyages, ou, Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues,* 20 vols., París, Didot, 1746-1789.

Purchas, Samuel, "A discourse of the diversity of letters used by

the divers nations in the World; the antiquity, manifold use and variety thereof, with exemplary descriptions of above threescore several alphabets, with other strange writings", en Purchas, *Hakluytus Posthumus,* 1, pp. 485-505.

Purchas, Samuel, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes: Contayning a history of the World in sea voyages and lande travells by Englishmen and others,* 1625, 20 vols., Glasgow, J. MacLehose & Sons, 1905-7.

—— (comp.), "The History of the Mexican Nation Described in Pictures [Codex Mendoza]", en Purchas, *Hakluytus Posthumus,* 15: pp. 412-504.

Quiñonez Keber, Eloise, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript,* Austin, University of Texas Press, 1995.

Quiñonez Keber, Eloise (ed.), con la colaboración de Susan Schroeder y Frederic Hicks, *Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble,* Lancaster, Calif., Labyrinthos, 1994.

Ramírez, Santiago, *Datos para la historia del Colegio de Minería,* ciudad de México, Imprenta del Gobierno Federal, 1890.

Ramusio, Giovanni Battista, *Delle navigationi et viaggi...,* 3 vols., Venecia, Heredi di L. Givnti, 1550-1565.

Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique, des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes,* 6 vols., Amsterdam, 1770.

——, *Histoire philosophique et politique, des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes,* 7 vols., Maastricht, Jean-Edme Dufour, 1774.

——, *Histoire philosophique et politique, des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes,* 10 vols., Ginebra, Jean Leonard Pellet, 1781.

Restall, Mathew, *Maya Conquistador,* Boston, Beacon Press, 1998.

Reyes-Valerio, Constantino, *Arte indocristiano,* México, Secretaría de Educación Pública, 1978.

Ricard, Robert, *The Spiritual Conquest of México,* traducido por Lesley Byrd Simpson, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1966. Publicado originalmente como *La "conquête spirituelle" du Mexique: Essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572* (París, Institut d'ethnologie, 1933). [Hay edición en español del FCE.]

Río, Antonio del, *Description of the ruins of an ancient city, discovered near Palenque,in the kingdom of Guatemala... translated from the original manuscript report of Captain Don Antonio del Río. Teatro critico Americano; or, a critical investigation and research into the history of the Americas by Doctor Paul Félix Cabrera,* Londres, H. Berthoud, and Suttaby, Evance and Fox, 1822.

Rivosecchi, Valerio, *Esotismo in Roma Barocca: Studi sul Padre Kircher,* Roma, Bulzoni Editore, 1982.

Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schoool,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1951.

——, "The Sixteenth-Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún", *Journal of World History* 9 (1966), pp. 617-627.

Robertson, William, *The History of America,* 2 vols., Londres, W. Strahan, 1777.

——, *The Works of William Robertson,* editado por Alex Stewart, 12 vols., Edimburgo, Hill, 1818.

Roger, Jacques, *Buffon: Un philosophe au Jardin du Roi,* París, Fayard, 1989.

Román y Zamora, Jerónimo, *Repúblicas de Indias: Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista. 1575,* 2 vols., Madrid, Victoriano Suárez, 1897.

Ronan, Charles E., *Francisco Javier Clavigero, S. J. (1731-1787), pp. Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works,* Roma, Institutum Historicum S. I; Chicago, Loyola University Press, 1977.

Rossi, Paolo, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and*

the History of Nations from Hooke to Vico, traducido por Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Roubaud, Pierre-Joseph-André, abad, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique,* 15 vols. en 8, París, Desventes de la Doué, 1770-75.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origins and Foundations of Inequality Among Men.* 1755, en *The Collected Writings of Rousseau,* editado por Roger D. Masters y Christopher Kelly, vol. 3, Hanover, N. H., University Press of New England, 1992.

Rowe, J. H., "Probanza de los incas", *Histórica* 9 (1985), pp. 193-245.

——, "La constitución inca del Cuzco", *Histórica* 9 (1985), pp. 35-73.

Rubial García, Antonio, *Una monarquía criolla: La provincia agustina de México en el siglo XVII,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Rycaut, Paul, "The translator to the reader", en Inca Garcilaso de la Vega, *The Royal Commentaries of Peru in Two Parts,* Londres, Jacob Tonson, 1688.

Said, Edward, *Orientalism,* Nueva York, Random House, Vintage Books, 1979.

Sahagún, Bernardino de, *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex, ca.* 1579, editado y traducido por Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, 13 vols. en 12, Santa Fe, N. M., School of American Research; Salt Lake City, Utah, University of Utah, 1950-1982.

Sánchez, Miguel, "Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe [1648]", en *Testimonios históricos guadalupanos,* editado por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, pp. 152-281, México, FCE, 1982.

Sánchez-Blanco Parody, Francisco, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII,* Madrid, Alianza, 1991.

Sangro, Raimondo di (Sansevero), *Lettera apologetica [della] difesa del libro lettere d'una Peruana per rispetto aall suppozionion de'quipu,* Nápoles, n.p., 1750.

——, *Supplica di San Severo alla santita di Benedetto XIV, in difesa*

e rischiaramento della sua Lettera apologetica sul proposito de' quipu de' peruani, Nápoles, Salzano e Castaldo, 1753.

Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia índica,* 1572, en *Obras completas de Garcilaso de la Vega,* vol. 4., Biblioteca de Autores Españoles, vol. 135. Madrid, Atlas, 1960.

Sarmiento, Martín, "Plano de un nuevo y fácil método para recoger infinitos materiales y ciertas memorias que puedan servir de sólido fundamento; si en España se piensa en formar una general descripción geográfica completa de toda la península y de toda la América, y qual no tiene asta ahora nación alguna propuesto", en *Escritos geográficos,* pp. 85-136, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996.

Sarrailh, Jean-Louis, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du xviiie siècle,* París, Impr. nationale, 1954.

——, "Voyageurs françáis au xviiie siècle", *Bulletin hispanique* 36, núm. 1 (1934), pp. 29-78.

Saugnieux, Joël, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du xviiie siècle,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1976.

Schaffer, Simon, "Self Evidence", en *Questions of Evidence,* editado por James Chandler *et al.,* pp. 56-91, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Schérer, Jean-Benoît, *Recherches historiques et géographiques sur le Nouveau-Monde,* París, Brunet, 1777.

Schreyer, Rüdiger, "'Pray what language did your wild couple speak, when first they met?' - Language as the Science of Man in the Scottish Enlightenment", en *The "Science of Man" in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and Their Contemporaries,* editado por Peter Jones, pp. 149-177, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1989.

Schroeder, Susan, "Father José María Luis Mora, Liberalism, and the British and Foreign Bible Society in Nineteenth-Century México", *The Americas,* 50 (enero de 1994), pp. 377-97.

——, "Looking Back at the Conquest: Nahua Perceptions of Early Encounters from the Annals of Chimalpain", en *Chipping Away*

on Earth, editado por Eloise Quiñonez Keber, pp. 81-94, Lancaster, Calif., Labyrinthos, 1994.

Schwaller, John Frederick, "Don Bartolomé de Alva, Nahuatl Scholar of the Seventeenth Century", en *Chipping Away on Earth,* editado por Eloise Quiñonez Keber, pp. 95-103, Lancaster, Calif., Labyrinthos, 1994.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Demócrates segundo, o, De las justas causas de la guerra contra los indios. 1541,* edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada, 2ª ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1984.

——, *Opera cum edita tum inedita,* 4 vols., Madrid, Typographia Regia Gazeta, 1780.

Serrera, Ramón María, "Manuel José de Ayala: Un colaborador decisivo en el proyecto historiográfico de Juan Bautista Muñoz", en *Documentación y archivos de la colonización española: La Rábida, 8-12 octubre de 1979,* 2, pp. 253-263, Semana Internacional de Archivos, Universidad de la Rábida. Madrid, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, Subdirección General de Archivos, 1980.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, conde de, *Soliloquy: Or, Advice to an Author,* en *id., Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* vol. 1., Londres, J. Purser, 1737-1738.

Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Shapin, Steven, y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

Sharp, L. W., "Charles Mackie, the First Professor of History at Edinburgh University", *Scottish Historical Review* 41 (1962), pp. 23-45.

Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

Sierra Nava-Lasa, Luis, *El cardenal Lorenzana y la ilustración,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe advertidas en los monarchas antiguos del mexicano imperio. 1680,* edición facsimilar, México, Miguel Ángel Porrúa y Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Simons, Bente Bittman, "Hieroglyphica Mexicana; A Manuscript in the Royal Library at Copenhagen", *Tlalocan* 4, núm. 2 (1963), pp. 169-172.

Singer, Thomas C., "Hieroglyphs, Real Characters, and the Idea of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought", *Journal of the History of Ideas* 50, núm. 1 (1989), pp. 49-70.

Slaughter, Mary, *Universal Languages and Scientific Taxonomies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Sloan, Phillip R., "The Idea of Racial Degeneracy in Buffon's Histoire Naturelle", *Studies in Eighteenth-Century Culture* 3 (1973), pp. 243-321.

Smith, Adam, *The Wealth of Nations,* 1776, Londres, Penguin Books, 1986.

Smith, Anthony D., *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism,* Londres, Routledge, 1998.

Smith, Bernard, *European Vision and the South Pacific,* 2ª ed., New Haven, Conn., Yale University Press, 1988.

Smitten, Jeffrey, "Impartiality in Robertson's History of America", *Eighteenth-Century Studies* 19 (1985), pp. 56-77.

——, "The Shaping of Moderation: William Robertson and Arminianism", *Studies in Eighteenth-Century Culture* 22 (1992), pp. 281-300.

Solano, Francisco de, "El Archivo de Indias y la promoción del americanismo científico", en *Carlos III y la ciencia de la Ilustración,* editado por Manuel Selles, José Luis Peset y Antonio Lafuente, pp. 277-296, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Biblioteca de Autores Españoles, 252-256, 5 vols., Madrid, Atlas, 1972. Publicado originalmente como *Disputationem de indiarum iure*, 2 vols., Madrid, Francisco Martínez, 1629-1639; posteriormente agrandado, traducido y publicado como *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648.

Sommer, Doris, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1991.

Spence, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking Penguin, 1984. Reimpreso, Penguin Books, 1985.

——, "The Paris Years of Arcadio Huang", *Granta 32* (1990), pp. 122-32.

Steneck, Nicholas H., "Albert on the Psychology of Sense Perception", en *Albertus Magnus and the Sciences*, editado por James A. Weisheipl, O. P., pp. 263-290, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Sciences, 1980.

——, *Science and Creation in the Middle Ages*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1976.

Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, 2 vols., Londres, J. Murray, 1841.

Stiffoni, Giovanni, *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo' 700*, Milán, Franco Angeli, 1989.

Stillingfleet, Edward, *Origines sacrae, or, A Rational Account of the Grounds of Christian Faith as to the Truth and Divine Authority of the Scriptures and the Matters Therein Contained*, 1662, 3ª ed., Londres, Henry Mortlock, 1666.

Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, N. C., Duke University Press, 1995.

Tanck de Estrada, Dorothy, "Justas florales de los botánicos ilustrados", *Diálogos* 18, núm. 4 (1982), pp. 19-31.

Taylor, René, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, Madrid, Swan, 1987.

Taylor, William B., "'...de corazón pequeño y ánimo apocado':

Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo xviii", *Relaciones,* núm. 39 (1989), pp. 5-67.

Taylor, William B., *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico,* Stanford, Stanford University Press, 1998.

Tenorio-Trillo, Mauricio, *México at the World's Fairs: Crafting a Modern Nation,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1996.

Thévenot, Melchisédec, *Relations de divers voyages curieux ou qui ont* [sic] *esté traduites d'Hacheyt, de Purchas et d'autres voyageurs...,* París, 1672.

——, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté* [sic] *publiées et qu'on a traduit ou tiré des originaux des voyageurs françois, espagnols, allemands, portugais, anglois, hollandois, persans, arabes et autres orientaux...,* 2 vols., París, T. Moette, 1696.

Thompson, I. A. A., "Castile, Spain and the Monarchy: The Political Community from *patria natural to patria nacional",* en *Spain, Europe and the Atlantic World,* editado por Richard L. Kagan y Geoffrey Parker, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Thurner, Mark, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru,* Durham, N. C., Duke University Press, 1997.

Tietz, Manfred, "L'Espagne et *l'Histoire des deux Indes* de l'abbe Raynal", en *Lectures de Raynal: L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au xviiie siècle,* editado por Hans-Jurgen Lüsebrink y Manfred Tietz, Oxford, Voltaire Fouudation, 1991.

Tonalamatl Aubin, *The Tonalamatl of the Aubin Collection: An Old Mexican Picture Manuscript in the Paris National Library (Manuscripts Mexicains No. 18-19),* editado por Eduard Seler, Londres, Hazell, Watson & Viney, 1900-1901.

Torquemada, Juan de, *De los veinte libros rituales y monarchia indiana con el origen y guerra de los Indios Occidentales. De sus*

poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuidas en tres volúmenes, Sevilla, Mathias Clavijo, 1615.

Torquemada, Juan de, *Primera [segunda, tercera] parte de los veinte i un libros rituales i monarchíia indiana, con el origen y guerras, delos Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra,* editado por Andrés González de Barcia, 3 vols., Madrid, N. Rodríguez Franco, 1723.

——, *Monarquía indiana,* 4ª ed., Biblioteca Porrúa, 41-43, 3 vols., México, Porrúa, 1969.

Torre Revello, José, "Documentos relativos a D. Lorenzo Boturini", *Boletín del Archivo General de la Nación (México)* 7 (1936), pp. 5-45, 224-255, 362-401, 565-595.

Torre Villar, Ernesto de la, "Defensa y elogio de la cultura mexicana", en *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana,* en *id.,* pp. 133-149.

—— (ed.), *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos,* México, FCE, 1982.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity,* Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Tuck, Richard, *Hobbes,* Oxford, Oxford University Press, 1989.

Ulloa, Antonio de, y Jorge Juan y Santacilia, *Relación histórica del viaje a la América meridional hecho de orden de S. Mag. Para medir algunos grados de meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura, y magnitud de la tierra, con otras varias observaciones astronómicas, y phísicas,* 5 vols., Madrid, A. Marin, 1748.

Ulloa, Antonio de y Jorge Juan y Santacilia, *Voyage to South America: Describing at large the Spanish cities, towns, provinces, etc. on that extensive continent. Interspersed throughout with reflections on the genius, customs, manners, and trade of the inhabitants; together with the natural history of the country*

and an account of their gold and silver mines, 2 vols., Londres, L. Davis & C. Reymers, 1758.

Urton, Gary, *History of a Myth: Pacariqtamho and the Origin of the Inkas*, Austin, University of Texas Press, 1990.

Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, facsímil del texto en latín de 1579 con la traducción al español, editado por Esteban J. Palomera, Alfonso Castro Pallares y Tarsicio Herrera Zapién, traducido por Tarsicio Herrera Zapién *[et al.]*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, FCE, 1989.

Vargas Alquicira, Silvia, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Vargas Ugarte, Rubén, *Don Benito María de Moxó y de Francolí: Arzobispo de Charcas*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1931.

Vega, Mariano Antonio de la, *La más verdadera copia del divino Hércules del cielo y sagrado Marte de la Iglesia, el glorioso archangel señor San Miguel a las sagradas plantas de María nuestra señora en su milagrosa aparecida imagen de Guadalupe para protección, y amparo de este nuevo mexicano mundo*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1753.

Velasco, Juan de, *Historia del reino de Quito en la América meridional*. 1788-1789, 3 vols., Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.

Venturi, Franco, *Settecento riformatore*, Turín, G. Einaudi, 1969-1998.

——, "Un Vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci", *Revista storica italiana* 87 (1975), pp. 770-784.

Vico, Giambattista, *Opere*, editado por Fausto Nicolini, Milán, Riccardo Ricciardi, 1953.

Vienna Codex, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1, Österreichische Nationalbibliothek Wien*, 2 vols., Graz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1963.

——, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat*, Codices selecti phototypice im-

pressi, 5, editado por Otto Adelhofer, Graz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1974.

Villegas, Antonio Claudio de, *La piedra de la águila de México, el príncipe de los apóstoles* y *padre de la universal iglesia, Sr. San Pedro,* México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1750.

Voltaire [François-Marie Arouet de], *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. 1757,* editado por René Pomeau, 2 vols., París, Éditions Garnier Frères, 1963.

——, "Lettres Chinoises, Indiennes, et Tartares à M. Pauw", en *Oeuvres Complètes,* 8, pp. 452-498, París, Garnier Frères, 1879.

——, *Oeuvres historiques,* editado por René Pomeau, París, Gallimard, 1957.

Walker, Charles F., *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840,* Durham, N. C., Duke University Press, 1999.

——, "The Patriotic Society: Discussions and Omissions About Indians in the Peruvian War of Independence", *The Americas,* 55 (octubre de 1998), pp. 275-298.

Warburton, William, obispo de Gloucester, *The Divine Legation of Moses Demonstrated: On the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation: in six books,* 2ª ed. corregida y aumentada, 2 vols. en 3, Londres, Fletcher Gyles, 1738-1742.

——, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens où l'on voit l'origine et les progrès du langage et de l'ecriture, l'antiquité des sciences en Egypte, et l'origine du culte des animaux – avec des observations sur l'antiquité des hiéroglyphes scientifiques et des remarques sur la chronologie et sur la première écriture des Chinois,* 2 vols., París, J. L. Guerin 1744.

Warburton, William, *The Works of the Right Reverend William Warburton,* 7 vols., Londres, John Nichols, 1788.

Widdifield, Stacie G., *The Embodiment of the National in Late Nineteenth-Century Mexican Painting,* Tucson, University of Arizona Press, 1996.

Wilkins, John, *An essay towards a real character, and a philosophical language: An alphabetical dictionary, wherein all English words according, to their various significations, are either referred to their places in the philosopical tables, or explained by such words as are in those tables,* Londres, S. Gellibrand, 1668. Reimpresión facsimilar, Menston, Yorkshire, Scholar Press, 1968.

Whitaker, Arthur P., "The Dual Role of Latin America in the Enlightenment", en *Latin America and the Enlightenment,* ed. *id.,* pp. 3-21.

—— (ed.), *Latin America and the Enlightenment.* 1942, 2ª ed., Ithaca, N. Y., Great Seal Books, Cornell University Press, 1961.

Wood, P. B., "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment", *History of Science* 27 (1989), pp. 89-123.

Wood, Stephanie G., "Pedro Villafranca and Juana Gertrudis Navarrate: Title Forger and His Widow (Eighteenth-Century New Spain)", en *Struggle and Survival in Colonial America,* editado por David G. Sweet y Gary B. Nash, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1981.

Worm, Ole, *Museum Wormianum; seu, Historia rerum rariorum, tam naturalium, quam artificialium, tam domesticarum, quam exoticarum, quae Hafniae Danorum in aedibus authoribus servantur...,* Amsterdam, Ludovicum & Danielem Elzevirios, 1655.

Ximénez de Bonilla, Joachim Ignacio, Joseph Francisco de Ozaeta y Oro, y Joseph Francisco de Aguirre y Espinosa, *El segundo quinze de enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor san Juan de la Cruz celebró la Provincia de san Alberto de carmelitas descalzos esta Nueva España,* México, Joseph Bernardo de Hogal, 1730.

Yates, Francis, *The Art of Memory,* Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West,* Nueva York, Routledge, 1990.

Zamora, Margarita, *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Zárate, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan y los sucessos que ha ávido,* Anvers, Martín Nucio, 1555.

Zuidema, R. T., "Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilizations", en *The Inca and Aztec States, 1400-1800,* editado por G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth, pp. 419-458, Nueva York, Academic Press, 1982.

——, "Myth and History in Ancient Perú", en *The Logic of Culture,* editado por Ino Rossi, pp. 150-175, South Hadley, Mass., Bergin & Garvey, 1982.



ste libro de Jorge Cañizares Esguerra nos ofrece un original y provocador análisis sobre la feroz lucha intelectual que se llevó a cabo en ambos lados del Atlántico durante el siglo XVIII: los debates historiográficos alrededor del origen del Nuevo Mundo. Para atrapar al lector dentro de estas controversias, el autor revisa la autoridad cultural, la validez y la veracidad de los diversos argumentos y las evidencias históricas empleadas en aquellos debates; para ello recurre a una serie de discursos relativamente complejos sobre tramas relacionadas con la Nueva España: historia, historiografía, epistemología y el concepto de la identidad americana. Conocemos así la obra de Charles-Marie de La Condamine, Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, y Cornelius De Pauw, y, en contraposición, encontramos los escritos de Francisco Xavier Clavijero, Lorenzo Boturini, Juan José Eguiara y Eguren y Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. La misión del autor es exitosa, no sólo porque profundiza en la discusión sobre los tópicos ontológicos del ser americano durante la vida en la Nueva España, sino también porque desafía los añejos convencionalismos y estereotipos que rodean la historia de América Latina.

Jorge Cañizares Esguerra estudió en la Escuela de Medicina de Quito, Ecuador. En Estados Unidos concluyó su doctorado en historia de la ciencia en la Universidad de Wisconsin, en Madison. Imparte cátedra dentro del Departamento de Historia de la Universidad de Buffalo. Actualmente es miembro del Centro Charles Warren de la Universidad de Harvard. Fue ganador del Atlantic History Prize y del John E. Fagg al mejor libro en 2001 por este título. Ha publicado diversos libros, como *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700* (Stanford, 2006), *Nature Empire and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World* (Stanford, 2006) y *The Atlantic in Global History, 1500-2000* (coedición con Erik Seeman, Prentice Hall, 2006).

www.fondodeculturaeconomica.com



